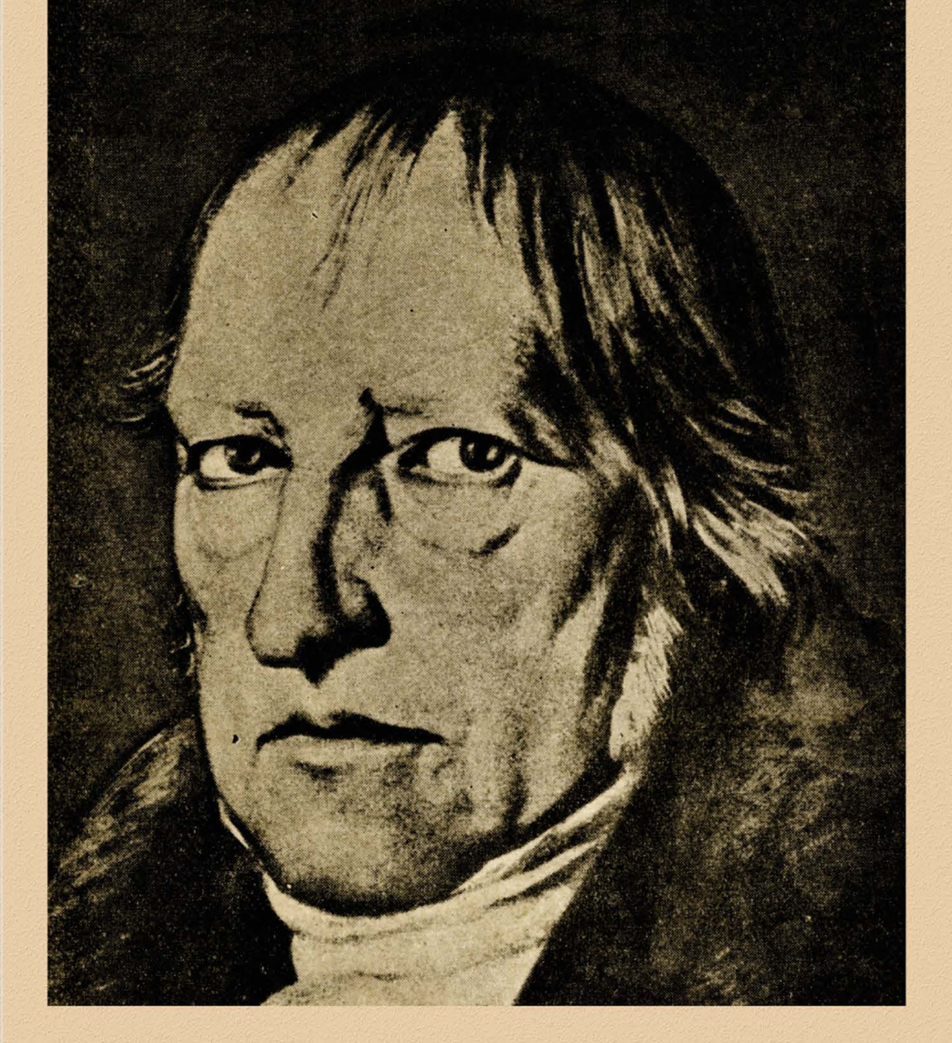


GUILLERMO FEDERICO HEGEL

FILOSOFIA *del* ESPIRITU

G. F. W. HEGEL

FILOSOFIA DEL ESPIRITU

TRADUCCION, PROLOGO y NOTAS DE
E. BARRIOBERO y HERRAN

CON UN ESTUDIO SOBRE LA PERSONALIDAD DE HEGEL
POR A. FOUCHER DE CAREIL

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

Filosofía del espíritu / Georg Wilhelm Friedrich Hegel . – 1a. ed. - : El Cid Editor, 2021. Versión digital.

ISBN 978-1-5129-4546-1

16699 Collins Ave , #1002
Miami - Florida – 33160
U.S.A.
PH : 1-305-466-0155

ISBN versión digital 978-1-5129-4546-1

INDICE

LA PERSONALIDAD DE HEGEL

PRIMERA PARTE

FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

Segunda Parte

PSICOLOGÍA

Tercera Parte

ESPÍRITU ABSOLUTO

ESTUDIO SOBRE LA PERSONALIDAD Y LA OBRA DE HEGEL

por H. Foucher de Careil

CAPÍTULO PRIMERO

EL HOMBRE

Cuando llegó a Suabia, la patria de Hegel, el ruido de su celebridad, sus antiguos camaradas se quedaron asombrados. "Nunca hubiéramos esperado tal cosa de Hegel", decían ingenuamente. No conservaban de él más que un recuerdo, que la sencillez y la hombría de bien de las costumbres alemanas autorizan; se le representaban bebiendo vino de cuatro *batz* (1) y comiendo tortas con manteca en compañía de sus camaradas Fink y Fallot. En Tubinga había dejado la misma impresión. Hegel era amado por su trato accesible y pasaba por un *bon vivant*. Repartía entonces su actividad entre el gusto por los estudios clásicos, su pasión por la señorita Agustina y el amor a la Revolución Francesa. Su lentitud, su pereza, le acarrearon un fracaso, al que se mostró muy sensible. Ocupó el tercer lugar en su promoción, y desde entonces empezó a trabajar ardientemente. Hegel, pues, ofrecía un vivo contraste con su camarada Schelling, a quien más tarde adelantara. Schelling, cinco años más joven que Hegel, tenía brío, inspiración, el *no sé qué,* y siempre debutaba brillantemente, mientras que Hegel, semejante a un gran buey mudo de Sicilia, rumiaba su pitanza universitaria, tomaba rapé a los veinte años, jugaba a las cartas y engañaba a todo el mundo por la vulgaridad e insignificancia de sus *debuts.* Su tesis pro *magisterio* sobre la inutilidad de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma como principios de la moral, no rebasó la mediocridad. Suiza, en donde vivió dos años de preceptor, no parece que le hizo profunda impresión. Sus cartas de esta época, nos dice M. Scherer, se distinguen por no tener nada de particular. Lo mismo se puede decir de sus notas de viaje en Oberland. Aparte de algunas reflexiones sobre el orgullo del hombre, que se imagina que la Naturaleza lo ha hecho todo para él, nada se revela de sus pensamientos. Después de una excursión de dos meses, que le dejó perfectamente frío, por las montañas, y muy parcial por los lagos, y, sobre todo, en donde mostró

(1) Moneda antigua alemana equivalente a 15 céntimos.

mucha curiosidad por los procedimientos de fabricación de los quesos, reanudó sus estudios teológicos. Pues Hegel fue, ante todo, no lo olvidemos, un estudiante de teología. Un ensayo de esta época sobre la *Vida de Jesús,* de que su discípulo, M. Strauss, hizo tan prodigioso comentario, nos deja advertir las trazas de una reacción contra la enseñanza, un poco muerta, de Tubinga. Ya se extrañaba, con una perfecta ignorancia del asunto, de la pobreza de la imaginación cristiana y de la insulsez de nuestras leyendas. Explica con espíritu burgués la naturaleza de la empresa de Cristo, su grandeza, pero también su fracaso final. "Enemistades tan grandes como las que quiso apaciguar no pueden ser dominadas más que por el valor. Su sublime tentativa de domeñar el destino debía fracasar en el seno de su pueblo y ser él mismo víctima de ella". Esta *Vida de Jesús* fue seguida de una crítica de la idea de religión positiva, cuya tendencia racionalista es salir de todas las religiones conocidas para elevarse a la vida infinita del espíritu; en aquel punto en que las diferencias se borran, en que la armonía de todas las grandes religiones se realiza, en que las sectas cristianas mismas no son más que diversas notas de este concierto. Pretendía que los Padres de la Iglesia perdieron su tiempo y su trabajo en acusar las diferencias, en poner de relieve el antagonismo de las religiones, porque precisamente es todo lo contrario lo que debe hacerse. Por otra parte, con ese sentido positivo, que es uno de los rasgos de su vigoroso carácter, escribía a Schelling que aún no había llegado el momento de quebrantar la ortodoxia.

De 1797 a 1803 volvemos a encontrar a Hegel en Francfort con Holderlin y Sinclair. Hegel representaba en aquella sociedad de fogosos estudiantes, el romántico a lo Chateaubriand, pero un Chateaubriand del ultra-Rhin, en oposición a Holderlin, que era el clásico puro enamorado de la antigüedad griega. Tenemos de esta época musical y poética de la vida de Hegel algunos versos que trataremos de traducir:

De luto están tus amigos, ¡oh Natura!
A ti, Naturaleza de mis formas, Proteo
Te legó el don de las metamorfosis.
Una piel muerta
Yace alrededor de la envejecida tierra,
Cuyos poros respiraban el aire y la vida.
Pero sobre el azul de las nubes
Que forma la bóveda de los cielos,

Errante en su brillo inagotable,
El ojo del mundo
Sonríe amablemente a la desposada.

Sus tesis de 1801 anunciaban ya un vivo amor a la paradoja. Su sistema entero no será más que una inmensa paradoja. Ya se encontraban las primeras líneas en las tesis siguientes:

I. La contradicción es la regla de la verdad y la no contradicción la de lo falso.

II. El silogismo es el principio del idealismo.

III. La idea es la síntesis de lo finito y lo infinito y la filosofía entera reposa sobre las ideas.

IV. La filosofía crítica está desprovista de la doctrina de las ideas y no es más que una forma imperfecta del escepticismo.

Pero esto era aún poca cosa; sin duda, en Francfort como en Berna, y en el movimiento de una ciudad ocupada y comercial, como al pie de los Alpes, Hegel había tenido ciertas intuiciones profundas, o que creía tales, sobre la vida, sobre el amor, sobre el destino, sobre la religión, sobre el Estado; pero en las condiciones naturales de aquella naturaleza fuerte y profunda estaba el no desarrollarse, sino lentamente, y el no producir, sino en plena madurez, del mismo modo que entraba en los destinos de Schelling el anunciar siempre los más bellos frutos y no dar más que flores.

Este estudiante desconocido estaba ya en posesión de una copiosísima cultura intelectual. Había en él madera de crítico. Publicó, en colaboración con Schelling, un diario crítico de filosofía, lleno de atrevidas concepciones sobre religión y moral. Pero asombra la variedad de sus conocimientos y la fuerza de sus censuras. Critica sucesivamente el escepticismo moderno, a Krug, a Reinhold, a Jacobi, a Solger, a Hamann, a Gœrres y, más tarde, al mismo Schelling. En esta época ya había superado, por lo menos él lo creía así, a Kant y a Fichte; había sometido a su poderoso análisis la *Crítica de la razón práctica;* había demolido la *Doctrina del Derecho y de las virtudes* y criticado la *Metafísica de las costumbres.*

Cuando esta obra apareció en 1798, él le opuso ya sus ideas propias. El fondo era una fusión suprema de la legalidad positiva y de la moralidad interior; una protesta en favor de la Naturaleza, oprimida por el filósofo de Koenisberg, y contra el fraccionamiento del hombre, extraviado y disperso en aquella casuística imposible a que daba nacimiento el absolutismo de la idea del deber. Ya buscaba una esfera de moralidad más amplia, en que se borraba el dualismo del Estado y de la Iglesia, dualismo real, irreductible en el

sistema de Kant. Se elevaba a consideraciones filosóficas y morales sobre el orden de los tiempos, sobre la necesidad de una nueva vida, por no ser la vida antigua más que un estado de subordinación, en que cada uno gozaba de su pequeño mundo, plenamente sometido y subordinado y se veía constreñido a anonadarse en la conciencia de sus límites, sin poder hacer excursiones más que al cielo.

"Este tipo ha pasado —escribía entonces—. Una vida mejor se acerca, y el siglo tiene ya de ella una primera intuición. El desarrollo de los caracteres, el movimiento de pueblos enteros, la representación de la Naturaleza y de la fatalidad en el teatro y en la poesía, son las premisas. Los mismos gobiernos parecen tener conciencia de estas sublimes verdades, y la metafísica hace desvanecer el sentimiento de nuestros límites en una visión de conjunto".

Este suabo, pesado de porte como de espíritu, revolvía ya en su cabeza pensamientos de Prometeo, y los expresaba con la exageración propia de los pensadores alemanes. Los tormentos de un corazón que se encuentra en este mundo sin saber quién le ha puesto en él; todo lo que el error imagina para disimularse las contradicciones de la existencia; la impotencia de una fe que Dios no confirma ya con sus milagros, y la oración, con tanta frecuencia vana, de los desgraciados que la invocan; el mal uso de la libertad; esos anhelos estériles de acabar por un idilio tranquilo y en calma las luchas de la historia, todo esto le turba y le grita y produce en su cabeza una especie de resignación, o más bien de insensibilidad moral en el pensamiento, de que el error es un momento necesario de su manifestación, y de que no podemos encontrar más que en nosotros mismos la fuente de la felicidad.

Este Fausto, dubitador y atrevido, corroído en su célula por mayor número de pensamientos que su modelo, no encontraba ni voz para expresarlos en público ni eco que los condujera al conocimiento de sus contemporáneos. Sin consideración a la elegancia retórica; en una dicción pesada y embarazosa, y muy dogmático en la forma, aunque profundamente conmovido por la historia del presente, y tendiendo siempre a un más allá, Hegel bosquejaba trabajosamente antes sus escasos oyentes su futuro sistema. Pero como un hombre perdido en espeso bosque, avanzaba por un trabajo de zapa. Frases vacilantes y las más veces incompletas, una voz fuerte sin sonoridad, los ojos grandes pero sin brillo, nada anunciaba a sus escasos oyentes la presencia del dios. Luchó en esta suerte contra las dificultades del asunto y los obstáculos interiores y exteriores durante cuatro años, antes de adquirir un auditorio de treinta alum-

os. En 1804 no pudo dar su curso por falta de asistentes. Hegel, urante diez años, agotó la paciencia de los estudiantes alemanes ntes de adquirir celebridad. Una vez en Berlín, no fue más claro, ero fue más seguido.

Sin embargo, era el mejor de los pedagogos; al salir de Jena e le vio dirigiendo una escuela en Nuremberg, con el amor y el espeto de sus alumnos, y consagrado por entero a los deberes de su argo, reemplazando a los profesores enfermos, haciendo el dictado y orrigiendo las copias. Sus ideas sobre educación eran sencillas y ectas. Tenemos de él una *Propaedeutica philosophique* o programa le cursos para su gimnasio, que es notable por la sabiduría y la obriedad. "En la clase inferior, dice, será preciso dar a los alumnos as nociones fundamentales del derecho, de la moral y de la religión". En la clase media recomendaba el estudio de la psicología, r, por último, reservaba su *Encyclopedia* para la clase superior. Si ın alumno quería consagrarse a la filosofía y le pedía consejos, le ecomendaba de ordinario a Platón y a Kant; decía que era preciso guardarse de los filósofos demasiado populares; no querer comprenderlo todo inmediatamente, sino continuar leyendo y contar con la continuación para esclarecer los asuntos. Estos son los consejos que Descartes coloca a la cabeza de sus *Principios*. Prohibía la polémica. En materia de disciplina se mostraba severo; proscribía el juego y reprendía vivamente a los fumadores. Exigía que se respetase la religión de cada cual. Hegel era, en toda la extensión de la palabra, un buen rector. Los que le reprochan el haber descuidado la moral y la educación de los alumnos porque no ha escrito pedagogía, se engañan.

He aquí una descripción exacta del hombre. Era sencillo, ingenuo, buen esposo, buen padre, sin ambición personal, sin pretensiones. Escribía a Sinclair: "Te agradezco en el alma los proyectos que me comunicas en tu última carta de una posición para mí en tus vecindades. Yo desempeño aquí, en el gimnasio, la plaza de profesor de las ciencias preparatorias que sirven de introducción a la filosofía, y, al mismo tiempo, soy rector. *Tengo, no obstante, la esperanza de llegar con el tiempo a una Universidad,* lo que me proporcionaría el placer (y es todo lo que yo deseo) de tener una posición estable y de ejercer una profesión relacionada íntimamente con mis estudios". Tenía entonces cuarenta y un años.

"Soy maestro de escuela, le decía, y debo enseñar la filosofía. Por eso, sin duda, quiero que la filosofía, como la geometría, sea un edificio regular".

Ahora bien; este oscuro profesorcillo de filosofía sin oyentes, este director de un gimnasio en Nuremberg, es decir, poco más que un maestro de escuela; este redactor ignorado de la *Gaceta de Bamberg,* a sueldo de Napoleón, había de encontrar, diez años después, un público idólatra, y había de dictar en el estilo anfibológico que le era propio, oráculos más escuchados que los de Calcas. Habiendo llegado a ser uno de los primeros personajes del Estado prusiano, hasta el punto de que sus opiniones turbaban la quietud de M. Haym y suscitaban violentas recriminaciones en el seno del *Nationalverein,* tenía a Alemania atenta a su voz, y renovaba en pleno siglo XIX la tradición perdida de las antiguas escuelas. Moría en fin, en la plena posesión de su gloria en aquella capital filosófica de Alemania que le había acordado el cetro intelectual.

¿Cómo explicar esta increíble acción? ¿Cuál fue la naturaleza de este poder soberano del espíritu sobre el espíritu? Nada en el hombre, ya lo hemos visto, explica el prestigio que ejerció. Es, pues, al filósofo al que hemos de demandar la explicación de tal enigma.

Capítulo II

El FILÓSOFO

Un hombre que desde estos humildes comienzos se eleva al primer puesto, no es un hombre ordinario, pero no es un Dios. El error de sus discípulos fue haber creído que era un Dios y haberlo dicho. El día de su muerte, sus discípulos se reunieron alrededor de su tumba. Ved como habló Marheinsecke, un teólogo: "Semejante a nuestro Salvador, cuyo nombre honró siempre en todos sus pensamientos y acciones, y en cuyas diversas lecciones reconocía la profundidad sustancial del espíritu humano, y que él mismo, aunque hijo de Dios, sufrió y murió para dar al espíritu su verdadera patria; semejante, digo, a Jesucristo, cuya más grande gloria fue haberle precedido en la tierra, vuelve a su patria verdadera y muere para resucitar y reinar".

Entonces Föster se levanta y dice: "¡Nuestro amigo, nuestro maestro no existe ya! ¡Aquel cedro del Líbano hacia el cual dirigíamos nuestros ojos asombrados, ha caído a tierra! ¡Ese laurel que cubría con sus coronas la ciencia y el arte y las edades heroicas de la historia, este árbol de ciencia cuyos frutos recogíamos, ha perdido su ornato! . . . ¿Qué nombre será bastante digno para el maestro tan caro a sus discípulos? ¿No fue él quien reconcilió al incrédulo con Dios enseñándonos a bien conocer a Jesucristo? ¿No fue él quien trajo la confianza a los que desesperaban de su patria, persuadiéndoles que los grandes movimientos políticos del exterior no quitaban nada de su gloria a Alemania, que podía aprovecharse de movimientos mucho más importantes en la iglesia y la ciencia?".

Tales discursos iluminan toda una situación filosófica. A través de las lágrimas de los amigos, se reconoce la infatuación de los discípulos. Alemania, encadenada a las rocas de las Sirenas, se consolaba de no ser nada, con el pensamiento de que llegaría a serlo todo; y Förster expresaba ingenuamente este sentimiento, que era unánime, por lo menos entonces, en la escuela. Este estilo piadoso, esta mística exaltación, huelen al devoto y al catecúmeno y responden al lado místico de la doctrina. Hegel había anunciado con frecuencia a sus discípulos una religión nueva, de que él era el profeta. Sus discípulos, encerrados después de su muerte en el cenáculo, esperaban de buena fe la venida del Espíritu Santo. En esta vía, ¿dónde se detendría la admiración? ¡Hegel es el representante de la *Idea*,

Hegel es el salvador! Hegel es un héroe... de la ciencia! "El trono de Alejandro permanecerá vacío, exclama Föster; pero los sátrapas se esparcirán por las provincias". M. Scherer le comparaba a Napoleón. Es demasiado, me parece, reunir en uno a Cristo y a Napoleón; es preciso optar. Pero bajo esta forma ingenuamente concreta se percibe la huella de una idea hegeliana, la de la apoteosis del héroe o del grande hombre. Hegel había puesto de moda esta religión nueva que desarrollaron Carlyle en Inglaterra, Emerson en América y Augusto Comte en Francia. El grande hombre es divino: habla en nombre de todos, merece altares. La filosofía de lo absoluto, considerada en la humanidad, producía su fruto más natural, la adoración del hombre, la *antropolatría*. Hoy estamos lejos de este exceso de admiración. La estatua del grande hombre se ha roto para siempre. Al exceso de honor ha sucedido el exceso de indignidad. Hegel es un sofista, un desorganizador de cerebros, un charlatán filosófico, y pronto veremos con qué indignación se habla de él, aun en la misma Alemania. La torpeza de sus discípulos debía tener esta reacción inevitable.

En cuanto a nosotros, hablamos de Hegel simplemente, y, desgajando en lo posible su obra de las grandes palabras y de las grandes frases, diremos lo que nos parece el filósofo y su filosofía.

Se ha tratado de buscar nuevas fuentes a este gran río desde que no corre y sus pantanosas aguas han hecho de la filosofía alemana un lago infecto y malsano. Con Hegel este estudio vale poco. Hegel podía almorzar con la filosofía griega, china, india si se quiere y comer con la moderna; lo ha demostrado. ¿Qué importa después de esto que se encuentre tales o cuales antepasados a este filósofo, y tal o cual iniciación de la antigüedad al principio de su carrera?

De este modo se ha tratado de explicar a Hegel por Platón y Espinosa para no tener que explicarle por Schelling. Sin duda su panteísmo había echado raíces profundas en el suelo de Grecia, removida entonces en todo sentido por él y sus amigos. Le debe no sé qué savia lujuriante que desborda en sus primeros escritos y que circula a través de su obra entera. Hegel es un filósofo del Renacimiento. Tiene el tono, el método, la manera de filosofar de un alejandrino. Conoció el entusiasmo platónico como su pesada y fuerte naturaleza se lo permitió. No podríamos dudar de ello desde que su biógrafo, Rosenkranz, encontró y publicó un manuscrito de su juventud, de ciento dos páginas, primero y grosero bosquejo del futuro sistema que pudo llamar con razón el período platónico. Llegó

hasta elegir los legisladores de su ciudad ideal entre los sacerdotes y los ancianos. Su sabio era el de la escuela estoica (1).

Su vida de estudiante en Tubinga, en el círculo de sus amigos de Universidad, es la de un letrado del Renacimiento y también, poseído de este primer ideal en Jena, en una de sus primeras lecciones de la metafísica, se anunciaba, no como un reformador, sino como el continuador de toda filosofía. "Aquí, dice, tenemos que restablecer el principio de esta filosofía. Su conocimiento nos convencerá de que en todo tiempo no ha existido más que una filosofía, siempre la misma. Lejos de prometer algo nuevo, haré todos mis esfuerzos para resucitar las antiguas doctrinas, para desembarazarlas de todos los errores en que la ausencia de toda filosofía (die Unphilosophie) las ha sepultado en los tiempos modernos. Pues no ha mucho que Alemania ha vuelto a encontrar la filosofía, y este descubrimiento es relativamente nuevo". Parece que habla Leibniz. *Perennis quaedam philosophia.*

Sin embargo, la grandeza de Hegel es haber sobrepasado la antigüedad y creado una secta nueva y más poderosa que las del Renacimiento. Esta embriaguez de la antigüedad que había agitado a Goethe, que había inspirado a Schelling y matado a Holderlin, el fogoso autor de Hiperión, la sintió él, sin duda, y la comparó a la de las Bacantes: *Bacchantisches traume.* Pero como verdadero teu-

(1) Representémonos, dice, un hombre que niegue la inmortalidad del alma con entera convicción, hasta el punto de no esperar de nuestras acciones libres ningún efecto, ya en bien, ya en mal, después de esta vida, y, por consiguiente, que haga cesar toda relación moral entre el presente y el porvenir. Representémonos a este hombre con un espíritu noble, lleno de la idea de proporcionarse la felicidad y de celo por llegar a ella y por querer vivir con la dignidad de la razón. ¿Qué deberá suponer este hombre como fin de vida general conforme a su manera de ver? ¿Cómo un hombre semejante no considera que desvanecida la conciencia y el recuerdo del pasado absolutamente como si no hubiera vivido esta vida debe poder pasarse del consuelo deseable de la perpetuidad de la vida? La pérdida debe parecerle tanto más dura, cuanto más viva es su conciencia, cuanto más cierta y más duradera es su previsión. El uso del momento y de los bienes presentes está sometido a diversas vicisitudes, dependiendo su grado, en parte, del poder del hombre, en parte, de la fortuna, la duración incierta y el resultado nulo para quien debe morir. Acogerá con más valiente corazón el fin del destino humano y aplicará mejor sus fuerzas al momento presente de la acción. Será, respecto de los males inseparables del destino humano, tanto más avisado y prevenido para procurarse en los límites de la vida, un mínimo de mal y un máximo de bien. En la estimación de la cualidad como en el modo y la manera de procurarse la mayor parte, se separará del resto de los hombres que esperan la inmortalidad y los grandes bienes ajenos a ella. Este sabio ideal que Hegel presenta a Alemania, es el sabio de los estoicos: esta firmeza, este orgullo y al mismo tiempo este optimismo que no es resignación, forman los rasgos principales de esta sabiduría: vivir conforme a la naturaleza de las cosas y al orden de los destinos, tal era la regla de los estoicos.

tón, le dejaba frío, en calma y perfectamente dueño de sí. Hegel, de genio profundo y astuto, vigilaba este movimiento para dirigirle y absorberle en su secta, quizá también para activarle en su provecho. Cuando, en un lenguaje declamatorio, se representa como una Ménada desmelenada, presa de un gigantesco delirio; cuando, en sus versos a Eleusis, nos habla, en estilo de iniciado, de los estremecimientos que ebrio de entusiasmo siente a la aproximación de la diosa y de los símbolos sublimes, cuyo misterio quisiera penetrar, yo desconfío de una embriaguez que se analiza tan bien a sí misma y empiezo a dudar de este entusiasmo que razona en frío. Exclama en la lengua ardiente de *Pedro* y del *Banquete*: "Esta noche, oh diosa, te has revelado a mí"; pero sabe muy bien, y lo dice algunos versos más adelante, que Eleusis está vacía y su templo desierto. Este es el primer reproche que yo dirigiría al renacimiento alemán. Es demasiado pomposo y declamatorio para ser verdadero. Falsa embriaguez la de Schelling y la de Hegel. Hay demasiado de convencional en su exaltación para que sea sincera (1). El panteísmo moderno, el de Espinosa, es una fuente mucho más verdadera y más sutil de la filosofía de Hegel.

Una ociosa polémica se ha suscitado en Alemania sobre la cuestión de si Hegel era panteísta en 1805, la víspera de la batalla de Jena, como si ello pudiera ser dudoso, como si las atenuaciones (2) pendientes, otros dirían las cobardías del período de Berlín, pudiesen un solo instante entrar en balanza con los famosos cuadernos de 1805 y las confidencias ingenuas del más fiel de sus discípulos. La cuestión debe plantearse de este modo: Un hombre que no admitiese ni la personalidad de Dios ni la inmortalidad del alma en el sentido vulgar; que no atribuyese a Dios existencia sino en la humanidad, ni al alma otra inmortalidad que la general y vaga del espíritu, sería panteísta. La respuesta no podría ser dudosa.

Sobre este panteísmo de Espinosa, Schelling, como se ha dicho

(1) Este parentesco de Hegel con la escuela de Alejandría no se les ha escapado a los recientes historiadores de esta época. MM. Simón y Vacherot la comprueban, aun manteniendo la independencia en el paralelismo de estas dos filosofías.

(2) M. Michelet ha resuelto la cuestión publicando sus manuscritos de 1805 que contenían las famosas lecciones sobre la historia de la filosofía, tal como fueron profesadas en Jena. La demostración no deja nada que desear. De ella resulta un panteísmo explícito. Hegel era un panteísta, panteísta de la escuela de Espinosa en 1805, y aun antes, y lo fue menos después, cuando llegado a la celebridad, favorito de un ministro y en cierto modo editor responsable de una filosofía de Estado, tuvo que contar con el poder y hacerse un filósofo político. Entonces mitigó la primera expresión de su pensamiento, corrigió sus lecciones y trató de dar un cambio a Alemania. Hegel es menos grande hombre que gran filósofo.

de Mirabeau, había puesto su polvo de oro y Hegel fue ofuscado por éste a primera vista. La Academia, el Pórtico, Alejandría, Jacobo Boeme mismo, *philosophus teutonicus* no son nada al lado de éste y se acumulan en esta brillante aurora.

Tendría a menos el establecer los derechos de Schelling a la prioridad de un descubrimiento que no es, después de todo, el del cálculo infinitesimal; y encuentro bastante pueril esta guerra que se hicieron las dos escuelas rivales como si se hubiera tratado de la inmortal invención disputada entre Leibniz y Newton. Hasta creería perfectamente que Hegel y Schelling, panteístas los dos en Tubinga, pudieron tener los dos a la vez la misma inspiración y aceptar la misma divisa de εν και παν. Pero confieso que no comprendo a aquellos que, como Rosenkranz, quieren encontrar el sistema de Hegel completamente formado ya en 1800, a fin, sin duda, de que le fuera dado abrir el siglo XIX, cuando Michelet mismo, con un rasgo más sincero, hace nacer el idealismo absoluto de Hegel del sistema de la identidad de Schelling. No son ciertamente los fragmentos de sus escritos de esta época que ellos publicaron lo que pudiera servir de prueba. No veo allí más que un trozo de dialéctica inspirada en la lectura del *Filebo* y del Parménides, y un ensayo de filosofía de la Naturaleza remozado de Schelling. En cuanto a la diferencia sutil, quizá demasiado sutil que creen encontrar en este punto inicial entre la doctrina de Schelling y la de Hegel, hela aquí: "Es que, según Hegel, en el espíritu absoluto, lo que parecía una desigualdad consigo mismo no es sino la distinción de la ecuación misma que lo expresa. El espíritu se opone a sí mismo como si fuera otro; pero como es él mismo quien se opone a sí mismo, es el infinito vuelto a sí; en otros términos: el espíritu absoluto se encuentra siendo doble; por su relación consigo mismo, se hace otro. Esta relación consigo mismo, para él, espíritu absoluto, es el infinito; para nosotros, que le conocemos, es otra cosa". He aquí su diferencia con Schelling. Es fácil de comprender. Schelling fue, si no su maestro, su inspirador y su amigo. Si Schelling no hubiera sido el primero que diera una forma a los ensueños comunes de Tubinga, Hegel no hubiera escrito una filosofía de la Naturaleza, para emplear su lenguaje; es lo positivo después de lo negativo.

Su biógrafo, Rosenkranz, nos dice que ya en Tubinga trataba de Schelling. En tal caso habrá que confesar que no lo consiguió sino a medias [1]. Hay, en verdad, en sus escritos de esta época, una

(1) La dificultad fue grande, a juzgar por sus tanteos y sus recomienzos. La historia es curiosa. Hegel, profesor de filosofía en Jena, debía en cierto

reacción contra el misticismo de Schelling, una crítica severa de los que esperan percibir el ser bajo la forma de representación sensible, un ataque directo contra esa filosofía de fantasía que él llama retórica orgullosa; y nosotros alabaríamos con mucho gusto a Hegel de haber vituperado esta introducción del romanticismo en la filosofía de la Naturaleza si él mismo estuviese exento de los defectos que reprocha a los demás. Pero la sequedad lógica no excluye en él el formalismo vacío, y él substituye a la terminología poética de esta escuela tal barbarie de palabras que no podemos hacer gran mérito de su crítica y ver en ella la prueba de un divorcio ruidoso.

Después de esto, no tenemos ninguna dificultad en confesar que Hegel es también él mismo, y que es, ante todo, hegeliano; si por hegelianismo se entiende ese espíritu sutil y sofístico que se burla de todo, espantosamente escéptico para todo lo que los hombres veneran, y sin embargo, muy afirmativo y aún dogmático en sus exposiciones. Hegel es un Proteo de mil formas diversas, como la *dialogante* idea, de mil colores; multicoloro como el arco iris. El lo invierte todo, lo niega todo y lo afirma todo, pues no ve en todo sino reflejos y matices de lo absoluto. Por ejemplo: no tratéis de cogerle, de estrecharle, de preguntarle su nombre, su morada, su *credo;* ¿su nombre? ¡se llama legión!; su morada está en todas partes donde le lleva el soplo de lo absoluto, y su *credo* es precisamente no tenerlo. Es, por esto, un singular espectáculo ver los esfuerzos de sus discípulos para apresarle en sus lazos y encontrarle un punto fijo: la Historia, la Religión, la Filosofía. La historia es su fin, diréis; le domina en Jena; será el nudo de su sistema. Esto es no conocer a Hegel y su sistema cambiante. La historia es, sin duda, uno de los momentos de su pensamiento, una de las fases de su enseñanza en Jena y en Berlín como profesor de filosofía. Sus discípulos, al fin de los cursos, presentaron las lecciones sobre la filosofía de la Historia como una conclusión. Pero si creyeron apoderarse de él por este medio se engañaron.

En este bosquejo aún grosero que su biógrafo decoró con el nombre de sistema, se encuentra ya el germen de un pensamiento fundamental de Hegel, que es el secreto de sus metamorfosis, el de la marcha lógica del *Processus* de lo absoluto. Lo absoluto en sí, pura

---

modo a sus oyentes, una obra, un manual, un libro, en fin, que pudiese ayudar su inexperiencia. Hegel lo sentía sin duda, pues cada año prometía el libro esperado en la próxima feria de Leipzig. *Secundum librum masdinis instantibus proditorum* 1802. El año siguiente hasta indicó el nombre del librero: *ex compendio currente aestate Tubingae Cotta prodiutro*. Pero el verano pasaba y ni la feria de Leipzig ni Cotta recibían el libro, siempre aplazado.

idealidad en tanto no ha salido de sí mismo, penetra la naturaleza o la unidad del pensamiento y del ser concebido como realidad; pero no se detiene allí. Pues en sí, la naturaleza es Espíritu, pero que no puede reconocerse aún como tal. Del seno de la naturaleza el Espíritu se desprende y la hace desaparecer. Su esencia es conocerse a sí mismo y reconocer su subjetividad en su existencia objetiva. La vida de la naturaleza, que se ignora, no basta para expresarle. La historia, este conocimiento del conocimiento, lo consigue. Pero este *devenir del Espíritu* de que la *historia* es copia, no es aún más que una sombra, un fantasma, y debe desaparecer en una esfera más alta. Buscaba, desde entonces, una forma bajo la cual fuese posible la conciencia del infinito sin ser retenida en los lazos de la vida individual y que permitiese al Espíritu entrar en el éter del pensamiento puro de donde ha salido. Pues es preciso que el fin de la filosofía sea también su comienzo; que el alfa y el omega no hagan más que uno y que todo sea consumado en la unidad. Su imaginación mística le hizo primero buscar en la guerra y en la muerte no sé qué sombrío desenlace del problema. Más tarde, cuando corrigió su sistema, creyó haberle encontrado en la Religión, verdadero retorno a la unidad.

¡La Religión!, éste es su fuerte, os dirán sus discípulos de Tubinga. En efecto, habla de ello como un maestro; escuchadle: "El Cristo fue fundador de una religión sublime porque expresó el sufrimiento de la manera más profunda y manifestó la fuerza divina del Espíritu y la certidumbre absoluta en la reconciliación. Su confianza excitó la de los demás hombres. Expresó el sufrimiento de su tiempo al cual la Naturaleza se había hecho infiel y fue por su menosprecio de la tierra" (1).

(1) "Este menosprecio fue causa de su muerte, y, precisamente, esta muerte fue la que justificó su menosprecio de la tierra. Sólo dos cosas podían llegar a ser un centro de atracción para la nueva religión; de una parte, el menosprecio del mundo, y de otra, la confianza de que el hombre llevaba en sí la certidumbre de su unión con lo absoluto. En este hombre, el mundo se encontraba reconciliado con el Espíritu. En la caída de la naturaleza entera, sólo la naturaleza de este hombre era divina y la naturaleza no podía ser purificada y bendita más que por él. Llevando en sí la conciencia de la divinidad, y la de su unidad con el espíritu absoluto y haciéndola participar a los demás, la religión no debió comenzar sino cuando apareció. Su tendencia debía ser el menosprecio de la tierra y de aquella forma universal que expresaba el Estado entonces. Y fue preciso que el símbolo de este menosprecio fuese la cruz, signo de oprobio y de menosprecio en este mundo. El principio de tal religión en el dolor infinito, el desgranamiento absoluto de la Naturaleza. Sin este dolor la reconciliación no tendrá sentido. Para que este poder se haga religión, es preciso que este dolor sea eterno, a fin de que haya una eterna reconciliación. Es preciso que la religión lleve en sí este principio, este germen de un sufrimiento eterno, a fin de oponerle una reconciliación eterna. Lleva en

Hegel explica admirablemente el cristianismo; pero no cree en él, pues en el momento en que le ha comprendido y explicado, le sobrepuja, y prevé otra religión más perfecta, aun reconociendo la belleza del catolicismo. En la misma época y en el mismo sentido, decía de la Reforma en su lenguaje enfático: "Es la nueva y última bandera, alrededor de la cual los pueblos se reúnen; la bandera del espíritu libre, la única bajo la cual servimos y que sustentamos". Y también: "El individualismo es el genio particular de la humanidad. Yo me atengo al protestantismo porque reconoce la libertad del súbdito y del individuo mismo aun en religión". En el fondo, Hegel no era ni católico ni protestante: era de la religión de Hegel.

Dejemos de creer que hemos encontrado el punto fijo, el *inconcussum quid* en la doctrina de Hegel. En la filosofía de Descartes hay un punto tan inmóvil como la roca: es el *cogito ergo sum*. En el sistema de Hegel, no lo hay; esto mismo sería contrario a su doctrina, que es la evolución de la idea. Ante el absoluto no nada absoluto. Lo absoluto es como el anillo de Gyges que comunicaba el poder de hacerse invisible al que lo llevaba. El error de los que explican a Hegel es buscar puntos fijos: no hay más que puntos ambulatorios y movedizos. Hegel no cree en nada: no tiene fijeza alguna en las ideas; su prodigioso espíritu adoptará todas las formas y se teñirá con todos los matices. Es el camaleón de la filosofía. Comienza por quebrantar hondamente las nociones fundamentales de la lógica: las categorías del ser, cualidad, cantidad, infinidad, sustancialidad, causalidad y reciprocidad, son transformadas. Cualidad y cantidad, determinación e indeterminación no son más que momentos del infinito que no es más que la negación de una cualidad por otra, de una cantidad por otra. La palabra infinito tiene dos sentidos: puede no ser más que lo indefinido, el απειζτν de los griegos, y puede ser también, en su buen sentido, la unidad determinada de lo determinado y de lo indeterminado. La noción de la

sí el principio y la suerte del mundo en la historia misma de su Dios, que murió como un criminal. La muerte de un criminal no será sino un caso particular. La consideración misma de esta muerte como de una necesidad absoluta, no puede darnos la idea de un sufrimiento infinito; pero un Dios muerto sobre una cruz expresa el dolor sin fin. Lo divino había penetrado la vida y lo divino mismo había muerto. Sólo el pensamiento de un Dios muerto sobre la tierra expresaba el sentimiento de un dolor eterno. Por su vida y muerte Dios fue rebajado; por su resurrección el hombre fue divinizado. Este dolor eterno y esta reconciliación no puede hacerlos depender la religión de la presencia empírica de uno solo. Es preciso que se constituya en culto que eleve este dolor y que divinice la reconciliación". — *Textos publicados por Rosenkranz.*

noción (*idea ideae*) es la unidad de lo general, de lo particular y de lo individual. La noción de lo general no es la unión vacía, sino plena, es la unidad de los contrarios. La idea de la más alta esencia es la noción de un ser en el cual lo que existe vuelve a la unidad, como alguna cosa que no ha existido, de un ser en el cual la totalidad de los géneros es puesta como una existencia que fluye continuamente, pero que no alcanza la infinidad más que en el yo, o en el hombre de un ser en el cual todo deviene uno, lo particular y lo general, la especie y el individuo, εν και παν. El espíritu absoluto es algo más: es la forma absoluta de la subjetividad, el conocedor eterno, sin distinción de la teoría ni de la práctica; el movimiento siempre igual que va incesantemente de lo ideal a lo real y de lo real a lo ideal. En fin, en 1836, el año de la batalla de Jena, un profesor recorría las calles de esta villa en busca de un editor y llevando bajo el brazo un manuscrito cuyas últimas páginas fueron escritas al ruido del cañón. Este profesor era Hegel y su manuscrito no era otro que la *Fenomenología del Espíritu.* Sucedía que el producto másculo del siglo *temporis partus masculus,* era un monstruo.



CAPÍTULO III

LA FENOMENOLOGÍA

La *Fenomenología* fue un acontecimiento. Rosenkranz la llama una crisis. Esta crisis corresponde a su separación de Schelling. Este libro, poco comprendido de sus discípulos, es el más notable de los suyos. Los que le elogian, generalmente no han leído más que el prefacio. Ya en Jena había pronunciado palabras mágicas. Creía llegado el momento. "Una nueva época ha surgido en el mundo; parece que ha llegado el momento favorable para el Espíritu de deshacerse de todo elemento extraño, y de comprenderse como espíritu absoluto, de producir todo el presente de sí mismo y tenerle en su poder en un perfecto reposo". Pero en Jena, Hegel hablaba ante diez o doce oyentes, todo lo más. Sus cursos eran poco seguidos y tenían poco éxito; visto el énfasis del comienzo y la oscuridad de la doctrina, ello no salía del cenáculo.

La *Fenomenología,* que se dirigía a toda la Alemania, fue el acontecimiento que le hizo célebre. Respondía a una necesidad del espíritu. Aquellos a quienes Schelling no satisfacía comenzaron a volverse hacia él: Sinclair, Brachmann y Berger, los primeros. Encontraban en este libro más que simples promesas. Esta lucha con las formas del Espíritu del mundo que comparaba a la de Jacob con el Angel, había comenzado. Era, cualquiera que sea el juicio que nos merezca el libro, un vigoroso esfuerzo para elevarse por encima del conocimiento ordinario.

El *prefacio* se ha hecho célebre; está todo él dirigido contra Schelling. Rompe con ese método que demanda su procedimiento principal, no a la idea, sino al éxtasis; no a la fría necesidad y a la fuerza íntima de las cosas, sino a una inspiración y a una fermentación interior. Da por verdadera forma a la verdad, no, yo no sé qué intuición o sentimiento de lo divino, sino el acto mismo de comprender. (*Begriff*). Repudia ese pretendido conocimiento superior a la evidencia inmediata de la fe, a la certidumbre de la conciencia y al trabajo de la reflexión, que renueva el procedimiento de la muerte mística, o del renunciamiento a sí mismo para regenerar el espíritu, pero que, juguete del azar exterior o de su propio arbitrio, no alcanza más que el ensueño y la quimera. Se burla de esa filosofía que se impone, por tarea principal, arrancar a los hombres a las seducciones sensibles y elevar sus miradas a las estrellas, como si, en todo tiempo, no se

ıubieran formado un cielo que poblara con creaciones de su pensa- niento. Distinguía, en fin, con verdadera profundidad, dos géneros le profundidad: la una, vacía; la otra, llena; es decir, que del mismo nodo que hay una amplitud de espíritu comparable a un espacio 'acío, una extensión, una difusión indefinida de la sustancia que no iene la fuerza de replegarse en sí misma, hay también una falsa inten- idad, una intensidad sin extensión, incapaz de desarrollarse; una alsa profundidad, en fin, muy cercana de la superficialidad. "La uerza del espíritu, decía, se mide por sus exerciones y su profundi- lad, por su facultad de desarrollarse". En oposición a esa engañosa ·mbriaguez, y ese quimérico éxtasis de Schelling, anunciaba, con pala-)ras encubiertas, una transformación moral de los pueblos, apresurada)or la venida de un grande hombre, aún desconocido, en el que se esumiría toda una serie de grandes hombres, y se detendrá la per-)etua morfología de los sistemas filosóficos. "Estas naturalezas pri- 'ilegiadas, decía, no hacen nada más que *pronunciar la palabra,* y los)ueblos se atendrán a ellas. Los grandes espíritus que ensayen seme- ante empresa deben, para hacerlo, estar purificados de todas las pro-)iedades de la forma presente. Si quieren realizar la obra en su tota- idad, es preciso también que la hayan concebido en su totalidad. Quizá no llegaran a percibirla, sino bajo un punto de vista y avan- zaron poco; pero como la naturaleza quiere el todo, rechaza a esos ıombres que había colocado a la cabeza de los demás para reempla- zarlos por los otros hombres. De este modo se produce una serie de ıombres únicos hasta que la obra esté terminada. Pero si la obra lebe ser la de un solo hombre, es preciso que haya conocido la cosa en su todo, y que haya separado todos los obstáculos. Es preciso, en una palabra, que haya sido educado en la escuela filosófica. To- nando así la filosofía como punto de partida, puede hacer despertar le su sueño las formas dormidas, presentarlas bajo una forma moral ıueva, entrar confiado en lucha con todas las formas del espíritu del nundo. Es cierto que las formas que puede destruir son antiguas, y que las nuevas que él resucita, son la nueva manifestación divina. Puede considerar todo el ser humano como una materia que se apro- pia, y de la cual era su individualidad, su cuerpo, una materia, en fin, que viva ella misma, crea los órganos vivos de las grandes for- mas. Así es como para ejemplo de la humanidad, para darla una nueva libertad, Alejandro el Macedonio, salió de la escuela de Aristó- teles para conquistar el mundo".

He dicho que la *Fenomenología* era un monstruo: lo es en todos los sentidos de la palabra: *Monstrum horrendum ingens.* La

admiración misma que excitó en Alemania eleva al más alto punto el carácter de estupor que produce el vértigo del abismo. "Reconocemos allí, dice Strauss, las formas infinitas de un espíritu que, *produciendo y destruyendo sucesivamente,* se manifestaba por esto como el poder universal". Destruir parecía un signo de fuerza a estos jóvenes alemanes. El espíritu de la tierra les había aparecido y les fascinaba de nuevo, como en la visión de Fausto. Se diría, escribe Julien Schmidt, espíritu crítico si los hubo, que se trata del nacimiento de un Dios. Rosenkranz compara la *Fenomenología* con la *Divina comedia* de Alighieri, y hace de su autor un nuevo Dante, que ha sacado a los alemanes del infierno de la naturaleza, y después de haberlos hecho atravesar el purgatorio del acto moral humano, les lleva hasta el paraíso de la reconciliación religiosa y de la libertad científica". Es, dice Haym, con más razón, una mezcla de historia y psicología, en que la psicología perjudica a la historia, y en que la historia corrompe a la psicología, en que la duda y la fe, la religión y el arte, la libertad y la fatalidad, el placer y la necesidad, la filantropía y el egoísmo, la virtud arrebatada en el torbellino de las cosas y la falta que sigue siempre al castigo *quem sequitur poeua pede claudo,* combatiéndose y sosegándose en un optimismo conciliante en que la moral y la religión nos conducen a la ciencia absoluta, en que la física y la química se combinan con los resultados hipotéticos de la fisiognomonía y de la cranioscopía", libro extraño que se anuncia como un libro de ciencia y que no es, quizá, más que una novela metafísica.

Su psicología es muy sencilla si no tomamos más que el dato fundamental. Hacer la historia de la conciencia humana desde sus más humildes grados hasta los más sublimes: he aquí, según él mismo, el fin que se había propuesto en este libro. Sigue sus desarrollos formales desde el estado más simple de la conciencia inmediata hasta el momento en que se produce el conocimiento filosófico. Parte de la certidumbre de los sentidos, la más pobre de todas, que no sabe decir más que: *esto es* para elevarse al conocimiento de sí mismo y a la ciencia absoluta. La conciencia reflexiva, segundo grado del saber, es ya una certidumbre igual a la verdad que expresa. La razón viene luego, verdad en sí misma y por sí misma que se conoce como tal y que es la identidad simple del sujeto y del objeto. Aparece primeramente en las ciencias naturales y como método de observación. Da leyes y luego las contrasta. De estas leyes, unas, que estudian la psicología de observación, son leyes del pensamiento; las otras, más dudosas, que la fisiognomía pretende haber descubierto, se refieren a la envoltura exterior de la conciencia, a la fisonomía

' a la forma exterior del cráneo y reposan sobre un error que nos ıace tomar por reales los signos exteriores de la persona humana y ıo esta persona misma considerada en sus actos. La fe le es opuesta :n que el pensamiento puro no tiene en ella ninguna substancia, que :s puramente negativa, mientras que la fe tiene una substancia sin penetración.

En fin, el espíritu aparece; el espíritu se manifiesta principalmente bajo el carácter de absoluto en su potencia de aislamiento y de retorno sobre sí mismo, por el cual se concentra en sí y se opone a todo lo demás; en su actividad propia, voluntaria y libre; en su independencia frente a toda influencia exterior. El espíritu lo saca todo de su propio fondo; obra por sí mismo, sin coacción; todo sale directamente de la iniciativa o de la causalidad propia del espíritu. El espíritu se purifica cada vez más de todo elemento extraño; vuelve a través de todas las evoluciones a la pureza, a la simplicidad de la idea; se sumerge con delicia en el éter del pensamiento puro, como en su fuente sagrada. El espíritu es todo. El espíritu es la esencia real, absoluta; pero el espíritu tiene necesidad, para ser real, de encarnarse en la humanidad. De ahí la historia de sus rebajamientos, de sus transformaciones. Es ese deseo que experimenta el pensamiento de alcanzar la esencia universal y la satisfacción que de ella deriva, que es el punto de partida y el móvil de sus desarrollos. Desarrollarse, para el pensamiento, no es otra cosa que percibir su contenido y sus determinaciones, dándoles la forma libre del pensamiento puro; libre en el sentido de que es conforme a su necesidad interna. El espíritu es espantosamente ingrato con lo que le nutre y cría, pues devora incesantemente la materia y es esencialmente la negación del objeto suministrado por la experiencia. El espíritu es un Saturno que devora incesantemente sus hijos, que, nunca saciado, termina por devorarse a sí mismo en las convulsiones de una agonía bien pronto seguida de su resurrección, pues el espíritu no puede morir. El espíritu, uno en su principio, tiene formas innumerables. La historia de Dios es la historia del espíritu. El espíritu está en las costumbres, en los usos, en las creencias y en la lucha contra las supersticiones. El espíritu es el alma de la libertad, que cierto de sí mismo, llega a una vida moral del mundo, a una cultura cada vez más avanzada. Luego, todo desaparece para dar lugar a las admirables reconstrucciones del tiempo presente. Pues hay formas del espíritu que son malas, estrechas, individuales, y limitadas y que deben ser destruídas, porque vienen del espíritu de la tierra. Pero el espíritu celeste, que se eleva a la más alta generalidad, que no tiene nada de

individual y de limitado, que no se deja cautivar bajo la forma del ser, es ese espíritu que amamos y que honramos. El espíritu recorre sucesivamente tres mundos. Los espíritus particulares de los pueblos, que no son más que sus formas, velan a la entrada del santuario, semejantes a los dioses penates de la antigüedad. Pero el espíritu, en su desarrollo, emplea usos y costumbres y todo lo que los hombres incompetentes han honrado con el nombre de conveniencias sociales, de cultura avanzada y aun de moralidad y virtud. La virtud antigua era verdaderamente digna de este nombre y tenía una significación determinada, porque tenía sus fecundas raíces en la substancia misma del pueblo, y tenía, por fin, un bien realmente existente. Nuestras virtudes modernas, en lucha contra el curso del mundo, no son, con frecuencia, más que virtudes de pasada y de palabras, pomposas arengas contra el siglo y declamaciones que encubren harto orgullo.

Sólo la religión entretiene el espíritu largo tiempo. Pues, todos los grandes hechos humanos son del dominio del espíritu, y la religión es uno de esos hechos. Forma, pues, una parte de una historia experimental de la conciencia. Hegel distingue tres religiones que corresponden a sus tres mundos del espíritu: la religión del mundo inferior que no es más que la fe en la noche temible y misteriosa del destino y en las Euménides del espíritu en divorcio consigo mismo; por cima de ésta, la religión de la exegesis o la *aufklärung,* que es ya la religión del racionalismo y, en fin, la religión de la moralidad, que reconoce el contenido positivo de la esencia absoluta. Pero esta división que se aplica a la religión considerada como la conciencia de la esencia absoluta no es la única; hay un devenir de la religión en la historia y diferentes formas de su progreso. Estas tres formas son la religión de la naturaleza, la religión del arte y la religión revelada. Pero en todas, es el espíritu humano que trata de llegar a la conciencia de sí mismo; aquí retenido en los lazos de la sensación, adorando la luz, la planta o el animal, se hace artista y demiurgo (e δημιοοβγος de Platón) en una esfera más alta, y pasa de la forma de sustancia a la de sujeto; por último, deviene Dios en la de la revelación que nos ofrece el glorioso símbolo del hombre-Dios, y nos prepara así a pasar de la esfera de la religión a la de la ciencia absoluta por una transición insensible. Pues esta historia de las religiones, aun de las reveladas, es aún, notadlo bien, la del espíritu. Es el espíritu que adquiere conciencia de sí mismo en sí mismo. Es el espíritu que se sabe espíritu, omnisciente, omnipresente. Es aún, y siempre, una

manifestación del todopoderío del espíritu humano. Dios mismo no es más que un movimiento del espíritu, movimiento eterno, sin duda, que tiende hacia el sujeto, que quiere consolidarse en él y eleva el sujeto hacia él. Tanto es verdad que para Hegel el *espíritu es todo, y no hay más que el espíritu.*

Tal es el fondo y como el esqueleto descarnado de la *Fenomenología.* Pero Hegel mismo nos advierte que la materia es demasiado rica y la vena histórica demasiado abundante para que pueda limitarse a estos desarrollos formales del pensamiento. Es una historia experimental del espíritu humano, lo que ha querido hacer, donde se emplea la más fina psicología para descubrir las leyes del corazón, las ilusiones del espíritu, las falsas percepciones de los sabios, la desgracia de la virtud en los torbellinos de la vida y el orgullo de un alma bella; libro admirable de pensamiento, de erudición, lleno de hechos psicológicos y morales y que hubiera, desde luego, renovado la psicología, si estuviera escrito en una lengua inteligible. Nos queda por bosquejar este movimiento, según ese libro que contiene a la vez una psicología empírica de los pueblos, una filosofía de la historia, de las artes, de las civilizaciones, de las religiones y una historia de la filosofía.

Un pensamiento de Pascal diluído en más de seiscientas páginas, desarrollado con todo el aparato científico del nuevo método, forma el fondo del libro. Considera allí la humanidad, que mira en su totalidad y que llama el *espíritu del mundo,* como un hombre que se eleva gradualmente por el intermediario de su historia al saber absoluto. Así la experiencia humana es lo que debe crear la conciencia del género humano. La autoconciencia va a salir del lento trabajo de la humanidad sobre sí misma, y debe ser percibida en las fases principales de su desarrollo. Me gusta esta idea que tiene por fin renovar la psicología, darle por dominio ensanchado la substancia de los hechos y hacer de ella la psicología de los pueblos: *volkerpsychologie.* Había, sin duda, un gran atrevimiento en comprender y en interpretar de este modo a Pascal, en el sentido de que los pueblos tienen un alma, una forma de espíritu determinada o que se determina en su historia. Pero parece que a gentes habituadas a la estatua de Condillac o al hombre de Descartes, este punto de vista abría horizontes nuevos. Aquí, por lo menos, lo que se nos presenta es la estatua de la humanidad. En lugar de añadir penosamente un sentido nuevo, luego una nueva facultad al hombre, se opera sobre estos grandes conjuntos, sobre esas totalidades morales absolutas que se llama pueblos.

Nos elevamos del dominio del error y del reino de las apariencias a la autoconciencia manifestada primeramente en las civilizaciones antiguas por la oposición del amo y del esclavo y por el contraste de la ley humana con la divina: la una que hace al hombre y que constituye el Estado, y la otra que hace la familia y que reposa sobre la mujer. La familia compuesta por la reunión del hombre y la mujer, manifiesta esta dualidad, pues al primero pertenece el cumplimiento de la ley humana y en la segunda se individualiza la ley divina. El espíritu inconsciente de la individualidad encuentra su realización en la mujer. Por ella, por su mediación, se hace eficaz; en ella se hace consciente. Las relaciones de hombre a mujer, de padre a hijo, de hermano a hermana, expresa esta ley moral, según la cual un ser consciente se reconoce en otro; pero la relación de hermano a hermana, como siendo el producto de la misma sangre, es la más pura de toda mezcla.

El hermano que se eleva a la conciencia individual rebasa el nivel intelectual y moral puramente elemental y negativo de la familia para pasar a la esfera de la conciencia y elevarse a una cultura más alta. Pasa de la esfera de la ley divina hasta la ley humana. Pero la hermana deviene, y mujer, permanece la guardiana del hogar y la depositaria de la ley divina. El *espíritu* de familia hace al hombre propio para la vida común, y como la familia tiene en sí su propia substancia, la vida común toma su forma de la familia y su fuerza y su mantenimiento a la ley divina, de que es guardiana la hermana o la esposa.

Antígona, la Antígona de Sófocles, ha sido el símbolo más puro y más noble de este estado, pues es mártir de esta ley divina, que sus hermanos violan con ultraje y que ella reverencia. Su respeto por los muertos, el culto por las tumbas, el amor fraternal, en fin, llevado hasta la abnegación y el sacrificio de sí mismo, le componen la más dulce aureola. Es una figura tal, que sólo la Grecia pudo producirla, bella de una simplicidad antigua. Otros han cantado esta piedad de la hija de Edipo, mártir de la familia a sus leyes dadas por Dios mismo, raro ejemplo de la piedad hacia los muertos. Hegel, con profundo sentido psicológico, hace de ella la viva imagen de la mujer sometida al imperio de la ley divina, que cree expresar de una manera más filosófica, porque la encadena a fórmulas bárbaras; pero ella habla en el poeta griego una lengua verdaderamente divina, porque es la de la más exquisita simplicidad. Sófocles no se pierde en sutilezas ininteligibles; no hace de la unión del hombre con la mujer el *término medio* que reúne los extremos

e la ley humana y la ley divina; no hace, sobre todo, de esta ley epositada por Dios en nuestros corazones, yo no sé qué expresión bscura y velada de una ley natural y subterránea (*unterirdischen esetzen*) en su contraste con la de un orden superior a la cual obe-ece el hermano. Pero mejor que nadie expresa ese contraste, cuan-lo en las leyes bárbaras de un Creón, Antígona responde con estas alabras ya cristianas: "Yo nací para amar y no para odiar".

Las civilizaciones antiguas conocieron la familia y las virtudes ue supone; pero como eran los depositarios de un estado moral, a muy avanzado, se elevaron por encima hasta la cultura social y a bella vida de la democracia griega. La substancia moral de un ueblo, en efecto, se divide en general y en particular; por la primera le estas tendencias se pone como generalidad, como familia; por la otra se pone como individualidad personal, como gobierno, como Estado. Es el estado más perfecto del derecho y de la cultura social. Todas las virtudes antiguas, tan de acuerdo con el Estado social, ienden a realizar, por una total armonía, este ideal del Estado. Es la substancia hecha conciencia; es el Espíritu desarrollado en una realidad orgánica.

Una era de libertad comienza, era marcada por la aparición del estoicismo y del escepticismo, que pertenecen al pasaje del espíritu de Grecia al espíritu romano. El cristianismo ha contribuido poderosamente a esa evolución de la vida del espíritu. La personalidad, hasta entonces fuertemente comprometida en el conjunto y la totalidad, ha salido, en fin, de la substancia moral del pueblo, llega a ser la independencia real de la conciencia. El pensamiento, aún ineficaz, de esta independencia, que por la renunciación llegara a ser nula realidad, había aparecido primero en la conciencia estoica; y del mismo modo que este estado de los estoicos había salido y se había emancipado de la relación de amo a esclavo, del mismo modo la personalidad sale y se emancipa del imperio inmediato, que es la voluntad soberana de todos y su más obediente servidor. Pero lo que no era aún más que una abstracción en el estoicismo se hace práctica en el cristianismo; no es otra cosa que la conciencia, que, bajo una forma abstracta, nos da el principio del derecho.

Entonces comienza la historia de la *conciencia desgraciada,* señalada por la lucha tan visible durante toda la Edad Media de lo eterno y de lo cambiante, por el sacrificio y el renunciamiento a la propiedad, al matrimonio que atestiguan cruelmente este esfuerzo de la conciencia para elevarse por cima de la movilidad y en relación directa con el eterno. Entonces, las virtudes mismas como

los crímenes, tan bellas y serenas en la sociedad antigua, porque forman una armonía del hombre con la sociedad, tienen no sé qué de feroz y de dividido. Tienen que luchar con el torbellino del siglo; son discordantes y no armónicas, solitarias y no sociales. El que nos contara la historia de una bella alma, entonces tendría que describir aquel estado de desgarramiento interior que produjo el cilicio y la ceniza, como emblemas de la virtud. Pues la historia de una bella alma entonces es la de la conciencia desgraciada.

Con los tiempos modernos la razón aparece primeramente en las ciencias naturales y como método de observación. Pero bien pronto la vida, encontrando su antiguo lecho, empieza a correr más dulce y menos turbada en su curso.

Pero la conciencia se embrolla ella misma. La razón empieza a devenir el dominio de todos como en los pueblos libres de la antigüedad. Los sabios mismos declaran que la sabiduría y la virtud consisten en vivir conforme a las costumbres del pueblo en que se vive. Es preciso que la razón salga de este estado de felicidad que particulariza sus tendencias. El preciso que sacrifique esta ley del corazón que obra como una impulsión de la naturaleza y que se eleva a la virtud. La virtud misma, siempre en lucha contra el siglo, esa virtud feroz que no tiene nada de la euritmia, de la serenidad griegas y que sólo recuerda los *affres* de la Edad Media, debe desaparecer arrebatada por el torbellino de las cosas para dejar lugar a una cultura y a una moralidad más elevadas, a una era de justicia y de amor a la Humanidad.

Pero este estado más perfecto, que es el estado moderno, no se opera sin nuevos desgarramientos y nuevas mancillas, cuya historia es la de nuestro siglo XVIII en Francia. El espíritu, este espíritu que es la esencia real, absoluta y la vida cultivada de un pueblo, conoce entonces una enfermedad sin nombre hasta allí. Es la que él analiza en un capítulo famoso de la *Fenomenología* sobre el *espíritu que se hace enemigo de sí mismo.* Leed ese estilo extraño, erizado de cifras y de enigmas; esa historia de la conciencia desgarradora vuelta contra sí misma e invertida. Hegel descuella por su lado negativo: que destruye en lugar de fundar; que analiza y diseca en lugar de construir. La disolución de la sociedad francesa, la destrucción por el espíritu del reino de la realidad, la lucha de las diversas potencias en sus amenazas unas con respecto a otras, la adulación de los subordinados, el elogio de la potencia universal del Estado, el advenimiento de la riqueza, la confusión de los rangos, el valor del juicio que no depende ya del nacimiento ni de la fortuna, y por

ncima de todo, el nuevo poder de la palabra, signo visible de la xistencia manifiesta del espíritu en esta sociedad, todo esto es, no liría yo descrito (Hegel no describe), pero sí analizado con pro-undidad; los síntomas de este derrumbamiento del espíritu que lo onfunde todo, que lo nivela todo, para quien el bien y el mal, lo que es noble y lo que es vil, no son sino momentos; la conciencia ıonrada, el honor mismo forzados al silencio y sobrepujados por el spíritu del mal, que habla solo; la conciencia invertida afirmán-lose a sí misma con independencia, nada escapa a su penetrante diag-ıóstico. Vio el fin de un mundo en una mala novela de Diderot raducida por Goethe: *Le Neveu de Rameau* y nos ha dado de él ına transcripción metafísica (1).

Así, el fotógrafo de lo absoluto trata de dar todas las fases de a realidad y de sorprender al Tiempo en su movible complejidad. El siglo está allí, bajo nuestros ojos. Vemos sucesivamente cómo ıos sonríe su alegre faz, cómo nos hace gestos sarcásticos y cómo angra de sus heridas. Ni un solo nombre de persona aparece, y sin mbargo, hemos pasado revista al reino del espíritu en toda su exten-ión: los pueblos, las leyes y las costumbres; los héroes que fundan os imperios y los mártires que fundan las religiones; las filosofías nás antiguas y las más recientes, desde la física de Elea y la moral le los estoicos, hasta las más modernas concepciones de Fichte y de Schelling. Así se eleva poco a poco, en medio de los naufragios y obre las ruinas, ese faro del espíritu desde donde el sabio de Kant podría contemplar el Universo desde el punto de vista de la moral: *Die Moralische Weltauschaung.*

Pero ¿a qué rehacer de nuevo una historia que después de Hegel ıa sido rehecha cien veces? ¡Cuántas fenomenologías del espíritu omo ésta he visto, mezcla indiscreta de historia y psicología, de ógica abstracta y de símbolos ambiciosos! En Francia mismo, don-le somos en general más sobrios de estas locuras, no hemos estado . cubierto del *patus* y de *febus* de la escuela hegeliana, de que M. Quinet ha sido, entre nosotros, el más famoso representante. El ue quien aclimató entre nosotros el gusto de estas grandes aventu-as, esas génesis interminables del espíritu, esos atrevidos símbolos y esos viajes del infinito a través del mundo. ¿Qué es, en efecto, se "caos del universo vivo, de donde surge un nuevo caos más pro-undo, en donde duermen confusamente sepultados los bocetos, los

(1) Extraña coincidencia. M. J. Janin, que no pasa por hegeliano, acaba le darnos una ampulosa paráfrasis de Hegel en su novela: *La fin d'un monde t du neveu de Rameau.*

gérmenes, los embriones de las sociedades futuras", que "esa vida del espíritu divino a través del mundo, anales de lo Eterno encarnado en el tiempo", sino las fórmulas mismas de Hegel traducidas al francés?

El simbolismo, el abuso de los símbolos, los ensayos de transcripciones metafísicas, las novelas de filosofía y las grandes construcciones históricas, datan de esta época de la fenomenología. Tal libro es todo un Egipto. Desde allí, la esfinge alemana, muda y tenebrosa como su cofrade del Nilo, propone sus enigmas y desafía a los Champolliones del porvenir. Y sin embargo, el procedimiento es muy sencillo y parece casi pueril, cuando se tiene la clave. Yo compararía con gusto los capítulos de la *Fenomenología* a una serie de obeliscos que presentan a los ojos caracteres bizarros. El discípulo introducido en el santuario se siente sobrecogido de su respeto religioso. Las esfinges acurrucadas le miran: se turba y se prosterna delante de Dios. Se sentiría menos asombrado, sin duda, si sospechase que Hegel le enseña lo que ya se sabía desde largo tiempo, a saber: que el espíritu ha atravesado en sus fases diversas estados nuevos incesantemente desde Grecia y Roma hasta nuestros días; que el escepticismo y el estoicismo marcan una época de transición en la historia del pensamiento; que la Edad Media es la época de la conciencia desgraciada, y el siglo XVIII el de la conciencia degenerada; que ha habido en Alemania una época análoga, la de la *Anfklärung* o de la exegesis opuesta a la fe y a la superstición; que esta era ha preparado una revolución en las costumbres, abriendo la de la libertad absoluta, y para hablar su lenguaje, hace pasar a los hombres de la tierra de la *cultura* a la *conciencia moral;* que los siglos modernos han roto el estrecho individualismo de los pueblos de la antigüedad, y otras verdades tan ciertas como éstas que, pronunciadas en la lengua de los oráculos, hacen el efecto de una revelación. Este abuso del simbolismo debía ser castigado en un libro de filosofía. La historia del *Neveu du Rameau,* erigida en sistema y convertida en símbolo de todo un siglo, nos ha mostrado el exceso de su manera y lo que hay de monstruoso en el procedimiento.

Desde entonces, una corriente de cambio y de renovación se ha apoderado del espíritu humano. Su historia no ha sido ya sino la del devenir y la muerte, sus más grandes enemigos. Nada resiste a este soplo. En las letras, en las artes, en las religiones, se ha visto insinuarse el germen de la muerte bajo la máscara de la vida. En este inmortal periplo del espíritu, superior a las tempestades y más indestructible que el hierro o el acero, *aere perennius,* no se ha visto

i querido ver más que la ola movediza y el mar inestable que dis-ersa tantos naufragios. En vano es que la Grecia nos ofrezca en as artes y en las letras esos tipos de una perfección que encantaba l mismo Hegel. El alma, bajo las leyes de la nueva psicología, no s más que la corriente que nos arrastra. Todo fluye, todo huye con uída irreparable en la vida de los pueblos, en su poesía, en sus ostumbres. Ningún hombre es bastante fuerte para detener este novimiento, ni el legislador con su mano de justicia, ni el príncipe on su cetro, ni aun el poeta con su revista de oro. Ved Sófocles, Dante, Shakespeare; creíais que esos poetas habían vivido, que sus obras viven aún por el privilegio de inmortalidad que tienen las osas bellas, a pesar de la envidia y el tiempo: *tempus eclax rerum tque invidiosa vetustas*. Desengañaos: para el panteísta (y Hegel no es sino el más grande de los panteístas), nuestra conciencia es la rama cambiante y fugitiva de nuestras alegrías y de nuestros amores, nuestro arte, nuestra poesía, expresión de una expresión, imagen le una imagen, no es más que la tela de Penélope hilada por nues-tras manos ágiles en el oficio ardiente del tiempo, ese móvil tejedor le las cosas. Estas obras del hombre que se han llamado inmortales, se desvanecen con el tiempo, y como tienen la transparencia del agua, tienen también su fluidez.

Volad, volad, ensueños de un día, hijos del capricho y de la maginación; desapareced como el agua, fugitivas inspiraciones del poeta o del artista: vais, como todo, al eterno olvido, a la eterna nada, donde se dan cita con nosotros los *héroes* y *los dioses* y *Wie-land* (1). Ved bajo qué aspecto intangible y fugaz hay que consi-derar al hombre y las obras del hombre. Esta es la imagen de la vida perecedera y caduca; es la sombra temblorosa de un follaje de otoño, sobre la onda móvil y caprichosa que corre a nuestros pies. Es, en fin, todo lo que encierra esta palabra: *Werden*, el devenir y la muerte. Todo lo que nace debe morir: he aquí la gran enseñanza de la historia de las artes, de la religión y de las filosofías. ¡Y esto es lo que se llama una *Fenomenología!*

En el fondo, la *Fenomenología* es un libro que nos enseña que el alma no es inmortal y Dios no es personal; que el alma no es frecuentemente más que un sueño, y desaparece como ellos al des-pertar y sin dejar huellas; que el espíritu libre y sin trabas, el cono-cimiento elevado por encima de los tiempos, el hombre reducido a un momento del género, en una palabra, el pensamiento infinito

(1) Título de una picante sátira de Göethe.

es lo sólo duradero; que el cielo, o lo que los hombres llaman así, no es más que la nebulosa primitiva de donde han salido todas las cosas; que Dios no es más que el movimiento eterno que lanza a los seres a la existencia, se encarna o se objetiva un momento en un tiempo, luego encuentra la libertad absoluta en la esfera superior del espíritu. Así, la conciencia, a la que el mismo Fichte no osaba tocar, la substancialidad del alma, generalmente admitida desde Descartes como el *inconcussum* quid de la filosofía moderna, Dios mismo, nada resiste a este violento ataque: todo es disuelto, la misma roca, el granito cartesiano reducido a polvo, y la conciencia a un momento del espíritu. Este libro, que se anunciaba a la Alemania como una psicología, es la muerte de la psicología. Esta historia experimental de la conciencia iba dirigida contra ella; se dirigía a la experiencia contra la experiencia, al espíritu contra el espíritu. Libro peligroso entre todos, por lo que nos quita y por lo que nos deja, por la sutileza refinada de sus análisis, o más bien, de sus destrucciones, y por la calma fría, imperturbable, que preside a estas anatomías del pensamiento. Para él las enfermedades del espíritu son un estado muy curioso de esta patología que cuenta. Habla en su filosofía, no solamente la explicación, sino casi la justificación de estos estados. Helvetius en Francia, hasta el fin del siglo XVIII, escribió un libro del *Espíritu.* Sus conclusiones son tristes y sus direcciones bastante frías. Sin embargo, es mejor libro que la *Fenomenología* de Hegel. El libro de Helvetius es un libro claro, en donde los pensamientos finos y justos abundan. Se ve que el autor ha vivido en la sociedad más espiritual y más cortés del mundo. Con frecuencia hay profundidad bajo una forma ligera, y su materialismo, que nos repugna, es harto franco y decidido para ser peligroso. Hegel nos conduce a los mismos resultados por un camino más largo, a través de la masa confusa de los símbolos y de las antinomias. La lectura de su libro es insípida: todo perfume de ingenio se evapora al cabo de unas cuantas páginas célebres de la introducción, y el que lea este libro, de un tirón, sin terribles deseos de asesinar a su autor por el enojo que nos causa, yo le declaro muerto para la vida del espíritu. Llamar a la *Fenomenología* un bello libro, como M. Scherer, es probar que no se ha leído. Todo lo más se podría decir que son los rudimentos incompletos de una creación fracasada, y el primer capítulo de una filosofía que pudiera llamarse: *De la destrucción de las Formas.*

CAPÍTULO IV

LA LÓGICA DE HEGEL. — LA ENCICLOPEDIA

Una potencia negativa incontestable, una especie de genio de destrucción ingenuo, un poco salvaje y, sin embargo, muy sutil y también el don de las transformaciones panteísticas, de los símbolos y de las encarnaciones búdicas llevado hasta la manía, tales son los rasgos distintivos de la primera obra de Hegel, la *Fenomenología;* tal seguirá siendo en su *Lógica* y en su *Enciclopedia.* Vedle, a ese gran niño de la especulación alemana, especie de Gargantúa intelectual en medio de las ruinas acumuladas por él. Después de esta primera comida, podría creérsele ebrio y saciado, pero él no ha hecho más que abrir el apetito para ese espantable consumo de sistemas, de doctrinas, de historias, de artes y de religiones. Como un niño goloso, el espíritu en Hegel está siempre hambriento, y grita: "Dadme más". Es insaciable. Os dirá en uno de sus días de terrible ingenuidad que el saber se parece al estómago y no es menos ingrato que él; su voracidad no conoce límites. Para digerir la avalancha de sistemas y el cúmulo de hechos, el filósofo teutón se ha formado un instrumento cómodo, a la vez sencillo y fuerte, capaz de devorar un mundo y fundirle en un instante. De ahí en Hegel el papel poco comprendido y poco observado de la *filosofía negativa.* La negación, el poder de negación, domina en su lógica. *El espíritu que dice: No,* obra en el seno de su sistema como principio motor; es el resorte de su filosofía, el alma de su trinidad lógica bajo el nombre de *antítesis* que aparece en la historia, no bajo los rasgos de Satán, como en Schelling, sino bajo las formas satánicas del crimen, de la guerra y de la destrucción. Hegel decía a sus discípulos de Jena: "Al tratar este invierno, como me propongo, de la lógica y de la metafísica, comenzaré por aniquilar los finitos, para, a partir de ellos, después de haberlos aniquilado, avanzar hacia lo infinito".

Ya sabemos de qué medios se valía para aniquilar los finitos. Partía de la distinción conocida entre razón y entendimiento. *Vernunft* y *Verstand* e inmolaba despiadamente el segundo a la primera. La filosofía, decía, tiene por objeto el conocimiento de lo absoluto. La especulación no tiene otro fin; pero encuentra en su camino la reflexión o el conocimiento finito que la estorba y que hay que hacer desaparecer. La inteligencia, añadía, quiere copiar a la razón en la producción de sus identidades, pero no llega más que a producir una identidad lógica o formal, un reflejo de lo absoluto.

Es preciso, pues, para juzgar de las copias del entendimiento, tener los ojos fijos sobre el tipo que imita la razón. Luego, por último, es preciso mostrarla suprimiendo estas categorías de lo finito y negando estas formas del entendimiento. Este es el lado negativo, el papel destructor de la razón, único que puede dar acceso a la metafísica.

Para esto debía servirle la *antinomia,* ese nombre griego de la contradicción. "Son, sin duda, las antinomias de Kant, dice M. Sloman, que ha visto bien el lado negativo de la lógica de Hegel, las que le condujeron y lanzaron a su *método negativo,* que no es, en realidad, más que la contradicción reducida a sistema. Desde que una forma se presentaba a él, la negaba, o le encontraba una oposición directa, y gracias a esta oposición, esta forma tomaba un nuevo aspecto. Su lógica es una excepción a la regla, que dice que todo el mundo está contento de su espíritu (del todo: aquello de lo que Hegel estaba descontento era del espíritu de los demás, del de la antigua lógica). Nunca satisfecho del resultado, opone siempre una nueva negación a los resultados obtenidos. Este espíritu de negación es el que ha conducido al autor a tantos maravillosos descubrimientos en todas las regiones de la ciencia. Su regla lógica por excelencia no era más que un estimulante que le impulsaba adelante derribando todo lo que pretendía fijarse o pararse delante de él. Hegel hizo brecha en las categorías demostrando que cada una de ellas es, en parte, verdadera y, en parte, falsa".

Sin duda, es lo propio de un espíritu absoluto, o más bien, de un espíritu que busca lo absoluto, el no estar jamás contento de su obra, romperla y rehacerla sin cesar. La negación, considerada desde este punto de vista, es el resorte del espíritu y un estimulante para la especulación. Negarse a sí mismo para hacerse mejor, la muerte, procedimiento filosófico por excelencia, fue ya conocido por Platón y los grandes filósofos. "Para sacar la estatua del bloque de mármol, decía Leibniz, es preciso quitar todo lo que la impide parecer". Así proceden la naturaleza y el espíritu.

Pero el poder de la negación, por grande, por legítimo que se le suponga, debe tener sus límites, o bien no queda más que una terrible potencia de aniquilamiento sin punto de parada y sin refugio más que en la nada. ¿Dónde se detendrá Hegel en esta vía? ¿Dónde se detiene este trabajo de la razón negativa en su escuela? Un hombre que pasa por representante de Hegel en Francia, M. Proudhon, tiene un capítulo sobre el método muy digno de atención. En este capítulo, M. Proudhon describe lo que se debe entender por método,

· su conclusión es esta: El verdadero método (el hegeliano bien omprendido), consiste *en eliminar lo absoluto:* es un procedimieno de eliminación de lo absoluto: y le usa en su libro con su vigor ıcostumbrado, para mostrarnos los méritos del instrumento y enseiarnos a servirnos de él. M. Scherer no contradice este punto de vis:a, más bien lo confirmará. Entonces el método absoluto consistirá :n eliminar lo absoluto, es decir, Dios.

Pero se dirá que siendo la filosofía de Hegel una filosofía de o absoluto, su procedimiento consiste en encontrar lo absoluto en :odas partes, en medio de las ruinas de lo finito, lejos de hacerle lesaparecer. Estoy perfectamente de acuerdo, y no por eso creo la :esis de Proudhon menos cierta. Con Hegel no debemos espantarnos de estas contradicciones a que nos tiene harto habituados; pero ıquí no se trata de una contradicción.

Lo que Hegel quiere hacer desaparecer, lo que anuncia a sus oyentes de Jena como llamado a desaparecer, son los finitos, las categorías de lo finito, para emplear su lenguaje. Pero si yo establezco que esas categorías de lo finito son precisamente lo que llamamos lo infinito, lo que consideramos como revestido del carácter y ostentando la marca de lo infinito, hay que conceder que es lo absoluto lo que elimina.

Ahora bien; basta con un cierto grado mediocre de atención para desentrañar en todo esto las causas del error de Hegel. Es una falsa aplicación del cálculo de lo infinito y del procedimiento infinitesimal. Se encuentra en las obras impresas de Hegel la prueba de que había meditado largamente sobre este cálculo y que había llegado a familiarizarse con sus procedimientos. Quiso transportarlos a la metafísica, y así es como llegó a eliminar en todas partes lo absoluto declarando que en todas partes encontraba lo absoluto.

En efecto, el procedimiento infinitesimal es un arma peligrosa cuando se lo maneja en filosofía. Aplicado a las magnitudes, a las formas y a los movimientos, ha dado magníficos resultados; transportado al hombre y a Dios, lo ha anonadado todo. Es que, en efecto, el cálculo no se aplica bien más que a las dimensiones, y está destinado en el espíritu de su autor a hacer la ciencia del movimiento. Hegel, aplicándole al espíritu, invierte el axioma platónico: "No hay ciencia más que de lo inmutable", para sustituirle con éste: "No hay ciencia más que de lo mudable". En fin; Leibniz decía: "Hay diferentes órdenes de infinito" (y formaba con la subordinación de estos infinitos entre sí una escala matemática de una fuerza y de una precisión maravillosa); "pero no hay más que un solo

absoluto, a saber, Dios". Hegel transporta estos diferentes órdenes y grados a lo absoluto y dice: "Hay diferentes absolutos y no hay más que absolutos relativos, y elimina así positivamente lo absoluto". Una palabra bastará para desarrollar este punto de vista.

El movimiento del espíritu, proclamado por Hegel, evocaba y suponía una ciencia del movimiento del espíritu, que no podía ser más que la aplicación del cálculo infinitesimal a las cosas espirituales. Esta aplicación ha producido la dialéctica hegeliana. La primera parte de su lógica, la que ha intitulado del *Ser*, y donde trata de la categoría del *ser puro* bajo forma indeterminada y potencial, no es más que un ensayo de filosofía de las matemáticas tomado de Leibniz. M. Vera no lo niega [1], aunque lo encuentra superior a Leibniz; percibe, como nosotros, las relaciones evidentes, comprobadas, palpables, entre la categoría del ser puro de la lógica hegeliana y el infinito matemático de Leibniz. Pero pretende que el inventor de este cálculo y de este método no se comprendió y que sólo Hegel lo comprendió, haciendo entrar en la lógica toda esa parte separada de esta ciencia que Leibniz mismo llamaba con profundidad una lógica de imaginación: *logicam imaginationis*. Demostremos, pues, a M. Vera que Hegel no comprendió a Leibniz y que se equivocó doblemente: primero, transportando a la lógica la deducción matemática del devenir de las magnitudes; segundo, aplicando los diferentes órdenes o grados de infinitos matemáticos al absoluto y transportándolos a Dios.

Las altas matemáticas, tratadas por Leibniz, consideran la cantidad decreciente en su estado de decrecimiento y la llevan hasta lo infinito; de tal suerte, que sin asegurar nada de la realidad de un tal estado, fingen un *desvanecerse* de las cantidades, de los movimientos que se terminan en reposo y de transiciones insensibles de la categoría de la cantidad en la de cualidad. Copiado sobre la marcha de la naturaleza, sobre el *processus naturae*, que es ir siempre a lo más simple y determinado, este procedimiento recientemente descubierto como una gran novedad en las obras de Hegel sobre la metafísica del infinito, es, simplemente, contemporáneo del descubrimiento de Leibniz. Pero Leibniz, con un raro buen sentido y una sabia reserva que revela al inventor, no va, desde luego, a transportar todo esto a la lógica y la metafísica, como Hegel, reserva las más bellas e ingeniosas aplicaciones de la ley de continuidad para el fin de su carrera, para el prefacio de los *Nouveaux essaix*, y aun entonces no

(1) *Leibniz* y *Hegel*, en un escrito reciente sobre *Hegelianismo y la Filosofía*, por M. Vera, traductor de la *Lógica* de Hegel.

e pronuncia sobre la realidad de lo infinitamente pequeño. Hegel ıo conoce ni estas reticencias ni estos aplazamientos. No es tan liplomático, dice Vera, y yo lo creo. De estas ficciones cómodas ›ara el cálculo y permitidas a los matemáticos, pero que los metaísicos hacen bien en no permitírselas, hace él la categoría por exceencia, la categoría del *devenir* y del *desaparecer,* del *nacer* y del *norir,* la declara de un uso cotidiano, perfectamente lícito y seguranente muy cómodo en filosofía. Este estado de flujo, como decía Newton, o de *evanescencia,* como decía Leibniz, *status evanescenia,* se hace el estado habitual del espíritu y del pensamiento en Hegel. Siempre está en trance de pasar de un estado a otro, lo que hace que nunca se fije, dígase lo que se diga, en la categoría de la cantilad con determinaciones eternas, absolutas, como pretende Vera (1). Esto sería contrario a la esencia misma del sistema, y es preciso que l intérprete haya corregido singularmente al autor para suponerle ına metafísica tan contraria a los textos y a su pensamiento fundanental. Hegel repite, hasta la saciedad, que todas las determinaiones que él considera (*Bestimmungen*) son, en tanto que categoías de la reflexión, rigurosamente finitas, y deben ser rebasadas (*überwunden*) y resueltas (*anfgehoben*). Ahora bien; ¿qué quiere lecir esto sino que no hay determinaciones fijas, eternas y absolutas, como lo pretende Vera? Tanto es éste su pensamiento, que lo nfinito es a sus ojos la unidad de lo determinado y de lo indeterninado. Hegel comete aquí un doble error que no comete Leibniz; primeramente, el de tomar esas ficciones cómodas imaginadas por Leibniz y muy a propósito, según sus expresiones, para determinar os reales (*realia*) como determinaciones reales, como estados verdaleros de la cantidad, y en segundo lugar, el de detenerse en esa ógica que Leibniz llamaba, con tanta propiedad, una lógica de la maginación (*logicam imaginationis*), sin verificar su valor, admiiendo como real lo que sólo es ficticio, sin cuidarse, por otra parte, del infinito, que no es más que el ser en potencia o el devenir.

Pero otro error más grave es tomar a Leibniz sus diferentes órdenes o grados de infinito y servirse de ellos para eliminar lo absoluto. Me explicaré. Lo que hay más rico y fecundo en el método de Leibniz, es la subordinación de los diferentes infinitos de primero, segundo y tercer grado que agotan la cantidad, y desaparecen o se desvanecen los unos ante los otros, porque son, nos dice, incomparables entre sí. Es un acierto del cálculo que ha parecido, y con razón maravillosa y que le permite alcanzar precisiones desconoci-

(1) *El Hegelianismo y la Filosofía,* p. 66.

das antes de él. Hegel se apodera de ellas y las aplica a su dialéctica. Reconoce absolutos relativos, o más bien, no reconoce más que tales absolutos: el absoluto del arte, de la moral, de la religión, del Estado. Todos estos absolutos, ¿qué son? Absolutos relativos, evidentemente, puesto que desaparecen los unos ante los otros, como simples infinitos matemáticos, y porque no hay más que un absoluto para Hegel: el espíritu libre o el pensamiento libre. Pero como de otro lado este absoluto se desarrolla sucesivamente en las diferentes esferas que recorre con un movimiento eterno, y que hace, desde su punto de vista, considerar la relación de lo bello y de lo santo como ninguna cosa de rigurosamente finita por encima de lo cual se debe elevar, resulta que no hay absoluto. Pero, ¿a qué rehacer una demostración tan bien hecha por un admirador de Hegel? M. Scherer ha demostrado, sin réplica, que el resultado más cierto, más incontestable de la filosofía de Hegel, era haber eliminado de todas partes lo absoluto rebajándole al grado de relativo (1). Luego no hay absoluto.

No importa, os dirán los admiradores de esta lógica nueva, una gran idea ha salvado al libro, buena o mala, es la teoría del progreso lo que ha bosquejado y la fórmula de todo progreso lo que os da en su álgebra metafísica. He aquí por qué esta lógica merece vivir. El mundo marcha y es preciso que todo marche. Esta no es quizá la lógica de Aristóteles, pero es ciertamente la del siglo XIX.

¡El progreso! Ante esta palabra me inclino. Nada se puede decir en contra: ¡el progreso! Yo sé perfectamente que la lógica de Hegel es la razón negativa, vuelta contra sí misma, y en suma, la destrucción de la razón. ¡El progreso! Aventuro tímidamente ciertas dudas sobre la obra de la razón positiva hegeliana que me parece que es en cierto modo la síntesis de lo contrario. ¡El progreso! Trato de hacer notar que la descomposición de la escuela hegeliana, la anarquía de los espíritus en Alemania, no prueban en favor del maestro y de su doctrina: el progreso en la corrupción y por la decadencia, el progreso por la contradicción y a pesar de los desfallecimientos, el progreso vencedor a cada nueva objeción que lo destruye todo para transformarlo todo. ¡¡¡Y siempre el progreso!!!

¡El progreso! Nombre mágico y más fuerte que la muerte misma, porque aun bajo la forma árida del *processus* hegeliano, ha seducido y cautivado a Alemania. Comprenderéis en esta sola pala-

(1) M. Scherer: artículo sobre Hegel en la *Revue des Deux Mondes*, 15 marzo 1861.

›ra toda la economía de la lógica hegeliana. Esta *idea,* síntesis de o finito y de lo infinito, que marcha, que lo mueve todo, es el pro- ;reso, no el enojoso progreso rectilíneo, sino el progreso reducido . sí mismo, vivificado por las oposiciones, lanzándose a cada nue- 'a negación y triunfando del objeto, luego entrando de nuevo en el ter del pensamiento puro; y a este progreso hay que adorarle y se- ;uirle de buen o mal grado, porque es Dios mismo.



CAPÍTULO V

DE LA IDEA DEL PROGRESO EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Hegel ha desarrollado en su máxima generalidad la idea de progreso, cuya fórmula y tipo fundamental es su famosa deducción del devenir. La evolución primordial del ser supone y llama a todos los demás, y la lógica misma no es más que la serie de evoluciones del Ser, de la Esencia y de la Idea. Lo absoluto en sí, pura idealidad, no es más que la posibilidad real (*reale moglickheit*) del universo y de su progreso indefinido. Es preciso, para que se realice, que se haga otro que sí mismo. Pues él es la noción de la identidad de lo real y lo ideal, pero la noción solamente, es decir, algo abstracto. La realización de esta identidad, o la unidad del pensamiento y el ser hecha real, es la naturaleza. La idea es la forma lógica de la naturaleza; la naturaleza es la forma concreta de la idea. La naturaleza es algo más que la idea pura, pues la contiene como un momento. En sí, la naturaleza es espíritu, pero no puede aún reconocerse como tal. Del seno de la naturaleza se desprende el espíritu, sujeto y objeto a la vez y cuya esencia es conocerse a sí mismo. La vida de la naturaleza no basta para expresarle, pero la historia, que es un conocimiento del conocimiento, lo consigue. Pero este devenir del espíritu del que la historia es una copia, no es más que una sombra, un fantasma y debe desaparecer absorbido en una esfera más alta: la de la religión, verdadera vuelta a la unidad, que no se distingue de la ciencia absoluta sino porque ésta es la conciencia clara y reflexiva de aquélla. Pero la realización misma de lo celestial y santo no es aún sino rigurosamente finita, pues lo absoluto es superior a su realización y no es nunca completamente expresado por sí.

Como se ve, es una teoría del progreso bajo forma lógica, abstracta. Si rompéis el molde estrecho de las categorías, ¿qué os queda? Tres esferas: razón, naturaleza, espíritu, que constituyen una serie, un desarrollo, un progreso. Pues siendo todas tres igualmente absolutas, si se las compara entre sí, la naturaleza contiene la razón, y el espíritu contiene naturaleza y razón de una manera concreta. La naturaleza es, pues, ya algo más que la razón pura, y el espíritu está por encima de la naturaleza. Hegel definió la filosofía como el conocimiento reflexivo del *processus* de lo absoluto, el cual, en tanto

ue idea pura, no se siente afectado por el continuo cambio que se ace en la categoría del devenir.

Este *processus* de lo absoluto, esta marcha, es el progreso. La alabra misma, es sinónimo de progreso, y la palabra alemana *pro-ess*, expresa a maravilla el procedimiento de Hegel, pues quiere decir la vez un procedimiento del espíritu, un proceso o procedimiento n que se debate el pro y el contra ante un juez, y por último, ese roceso químico de los cuerpos en fermentación que, por su combiación, su afinidad y su repulsión forman ese maravilloso progreso ue estudiamos.

Evidentemente, al principio de su carrera filosófica, Hegel se ijo: "La lógica es estéril porque el espíritu es muerto. Yo fecunaré la lógica y vivificaré el espíritu". Para hacerlo, introduce en su lominio el movimiento y la vida, las generaciones espontáneas, desrucciones y metamorfosis, una ley de cambio y de circulación coninua, el progreso, en fin.

No hay ser fijo e inmóvil paralizado en su inmovilidad. *Stares und processenloses Wesen.* Si los mundos se entreabriesen, veríanos por todas partes el trabajo interior de la vida y de la idea, otentes virtualidades, energías interiores, fermentos ocultos, fuerzas ue se esterilizan, según la frase de Goethe, los *seaux* de oro en una ctividad infinita. Espinosa vio algo de la gran fermentación inteior, y descifró en parte este secreto del orden universal. Pero Hegel ue el primero de los dinamistas. Por eso sedujo a los jóvenes llenos de fuerza y que creen encontrar en ella la vida, la vida misma del espíritu.

En los límites mismos de la lógica más ardua hay tres esferas que el espíritu recorre sucesivamente, y por consiguiente hay progreso. Una de las grandes alegrías de M. Vera es haber demostrado que las tres esferas del *ser*, de la *esencia* y de la *idea*, esas tres partes de la lógica de Hegel no son idénticas, y que la relación y la oposición de los términos no se producen, por ejemplo en la esfera de la *esencia* como se producen en la esfera del *ser*. Yo creo, hay allí, combinaciones, precipitados, y para servirme de la palabra de Bauder, nuevos fermentos (*fermento cognitionis*). Hay el progreso lógico que se realiza del ser o la idea, y este rico desarrollo sobrepuja en belleza y en variedad a todo aquello de que nos habla M. Vera. El ser, a los ojos de Hegel, es lo más pobre y desnudo. Es su comienzo abstracto. El libro del *ser*, esta primera parte de la lógica de Hegel, tiene toda la sequedad de un ensayo de filosofía, de matemáticas o de alto análisis. Es la lógica de la primera dimensión,

de la extensión sin profundidad y sin intensidad. El libro de la esencia es ya casi una revelación. La esencia es verdaderamente una categoría más rica que la primera. Toda la ciencia antigua no es más que un ardiente esfuerzo para descubrir la esencia de los seres. Pero pone todo este trabajo sobre la materia y la forma inventadas por Aristóteles y en que se perdió la escolástica. Pero ved su papel en la lógica hegeliana. La esencia, que no es al principio más que el *caput mortuum* de la abstracción y el residuo de los precedentes análisis, va a enriquecerse reflejándose, con formas nuevas; las de la *identidad* y la *diferencia* cuya unidad forma la raíz de todas las cosas; la de la *esencia* y del *fenómeno* cuya unidad es la verdad misma; las tan numerosas y variadas de la materia y de la forma, del todo y de las partes, de la fuerza y de sus manifestaciones, de la *sustancia,* en fin. La sustancia, ese mundo descubierto por Espinosa, mundo de potencia activa y de virtualidad latente en que se consuma la unidad de lo posible y de lo real, bajo las formas de la contingencia y de la necesidad, entra toda entera en la esfera de la esencia, de donde emana por un trabajo de la gran fermentación interior. Pero todo esto no es nada aún al lado del libro de la *noción,* aquí los mundos se entreabren y dejan desprenderse la idea, ese fruto del espíritu libre y puro de toda mezcla. Cada idea deja escapar su fruto. Cada tesis frotada contra su antítesis, desprende su síntesis que la resume y la proyecta. Cada frase del espíritu se hace fecunda y está dotada de esa propiedad notable de poner y poner necesariamente una idea que la rebasa. Hay, pues, una vida de la idea que dispone, que forma, que fabrica las partes en vista del todo por una virtud que le es propia, *omnia informans verbo virtutis suale,* cuya dialéctica sutil resuelve el mecanismo y transforma por la finalidad un simple proceso químico en un verdadero progreso orgánico, una vida, en fin, al lado de la cual las admirables síntesis de los Berzelius y de los Berthelot no son nada, y ante la cual M. Vera, en éxtasis declara que no hay nada más bello que la lógica de Hegel.

Pero la idea no es más que un momento de la existencia real de lo absoluto. La idea siente la necesidad de salir de este momento y mirar afuera. ¿De dónde procede esta necesidad? No se sabe, pero existe; y basta para darnos paso a un mundo nuevo: el de la naturaleza. Este es el punto de partida de un nuevo progreso, el que Schellin ha expuesto con formas exageradas pero conmovedoras.

La Naturaleza es un progreso, una evolución de la idea, que se realiza en ella pero sin poder llegar a reconocerse en ella como

ıpíritu. El movimiento que la arrastra en su marcha progresiva o es otro que el de la naturaleza hacia el espíritu. Está marcado or tres fases progresivas y por decirlo así graduadas: mecánica, quíıica y orgánica. La sucesión de los reinos y de las épocas de la aturaleza le manifiesta, pues es la misma la ley que preside a la ialéctica de las cosas así como a la dialéctica de las ideas. Sucede on los procesos de la naturaleza como con los de la lógica. Todo rece allí a partir de pequeños principios. Todo se eleva a partir de a forma más abstracta hasta la forma más completa y más rica. Todos los reinos se desarrollan según la *ley de continuidad;* pero sto no quiere decir que los diferentes reinos sean engendrados los ınos de los otros.

El progreso en la naturaleza no es, como se ha dicho, para Hegel, yo no sé qué continuidad panteística, grosera e indigna de la utileza de este espíritu. Es una continuidad de la ley y no de ser, le idea y no de substancia. El progreso está, sin duda, encerrado n los términos que se suceden en el sentido de que forman una progresión natural; pero el verdadero principio generador está en la dea que los resume. El progreso de las formas de la naturaleza, para este espíritu sutil, tiene por principal móvil combatir la dispersión que quiere producirse en el seno de la naturaleza y traerlo todo de la dispersión y del aislamiento a la idealidad de la nación. Pero como la naturaleza está sometida a la necesidad y sus desarrollos no son libres, resulta de aquí que no hay, por decir verdad, progreso en la naturaleza, sino solamente por la emancipación del espíritu.

Sin duda la marcha de la naturaleza, el *processus naturale,* está lleno de dignidad. Su ruta se fragua en lo interior de nuestros pensamientos; no se produce como sucesión en los tiempos. La naturaleza no tiene historia. Indiferente a todo, lo es todo a la vez, *tota simul.* La necesidad según la cual están encadenadas sus formas, no permite que la una exista sin la otra. Forma un todo indivisible en que todo está ligado al centro, una serie de estados que encierran la razón de su sucesión y de su ser. La naturaleza es eternamente la misma: sus grandes obras son tan sublimes como el primer día. Pero de otro lado la naturaleza no se basta a sí misma. La naturaleza es un movimiento hacia el espíritu; la naturaleza tiene, pues, un origen tan indeterminado como la lógica. La idea objetiva nos aparece primeramente bajo las formas más raras y más dispersas de la esfera del mecanismo. La naturaleza cuantitativa puramente mecánica, y no pudiendo aun ser considerada como un ser

real, sino como saliendo del pensamiento y marcada con el carácter de la idealidad, constituye la naturaleza matemática.

La extensión considerada como existencia y bajo forma de ser independiente, constituye el espacio. La sucesión o devenir puro constituye el tiempo. El espacio y el tiempo son los momentos del movimiento. El movimiento es el verdadero principio de la materia y el alma del mundo. La materia por su momento negativo, es decir, por la separación abstracta de sus partes, pasa al estado de diferencia; de aquí la repulsión. Pero como las partes diferentes son idénticas en el fondo, mantiene su continuidad; de donde resulta la atracción. Esta identidad constituye la pesantez, por la cual se completa y se realiza la noción de la substancia material. La *inercia* es propia de la materia abstracta y puramente mecánica, pero de ningún modo a la materia concreta y física; es una abstracción como la masa propiamente dicha, de que es el atributo. La velocidad es una determinación ideal. La caída es un movimiento libre relativo.

Pero, ¿a qué rehacer esta génesis de la naturaleza y copiar o traducir, como se ha hecho recientemente en grandes tratados de metafísica, el prólogo de Michelet al tomo II de la *Enciclopedia?*

En primer lugar, los que creen interpretar a Hegel sustituyéndole por el *Compendium* de Michelet, se equivocan. En el primer bosquejo del sistema que Hegel corregirá más tarde, en ese bosquejo platónico en que la inspiración del *Timeo* asoma por todas partes al lado de Schelling y que borrará cada vez más con sus correcciones, encontramos después de la ley del choque y de la caída una bella descripción de los movimientos de los cuerpos lanzados al espacio, del péndulo y de la palanca, que ha desaparecido en la *filosofía de la naturaleza.* Y luego creen hacer un servicio a Hegel mostrándole su pugilato de extravagancias con Schelling en sus construcciones astronómicas y sus hipótesis imaginarias, haciendo intervenir las matemáticas y la metafísica, y sobre todo, la imaginación en la física, encontrando en el magnetismo, la expresión *ingenua* de un *silogismo,* en la tierra el cristal general, en la montaña primitiva, el esqueleto interno de este organismo, el núcleo helado de la vida, y en los desmembramientos minerales del individuo-tierra (metalicidad, rudeza y neutralidad) yo no sé qué bosquejo de un procedimiento cuya imagen le había ya parecido el fuego purificador.

Para nosotros, que no buscamos en este caos confuso de nociones incompletas tomadas de las ciencias, muchas de las cuales apenas estaban formadas, más que la idea del progreso, base de su filosofía de la naturaleza como estaba ya en su lógica, nuestra tarea es

más fácil; esta idea, en efecto, domina, está en todas partes, del mismo modo que está escrita por doquiera en las edades del mundo y en las capas geológicas del planeta que habitamos, y en esta inmensa promoción del ser vivo a un tipo cada vez más perfecto. En todas partes la fuerza plástica, creación, naturaleza, providencia, el nombre no importa, marca de ser en ser y de cuadro en cuadro, de lo menos a lo más, de lo simple a lo múltiple, sepultando primero bajo violentos cataclismos, sus primeros e incorrectos bosquejos y llevando al nuevo teatro sólo algunos ejemplares del reino vegetal y animal, como para ligar un mundo a otro por transiciones insensibles. En todas partes crea, por inteligentes selecciones, las especies de los seres en el medio que les es propio. Esto es, sin duda, lo que los Génesis más antiguos han expresado con su creación de los seis días, que no es sino la ordenación del mundo en seis diferentes progresos. Esta es la única explicación verdaderamente científica de esta gran ley: *Natura non agit saltatim.* La naturaleza, dice Hegel, en el desarrollo orgánico de los seres, marcha sin reposo, sin tregua y maldice todo lo que retarda o suspende su movimiento. ¡Qué campo para la filosofía de lo absoluto, y qué carrera se da en él! Schelling es, primero, quien la recorre a grandes pasos. Hegel no podía dejar pasar tales datos: magnetismo, luz, electricidad, le conducen al alquimismo; y el trabajo químico, último término del progreso físico propiamente dicho le sirve de transición de la base física a la orgánica del desarrollo de la idea en la naturaleza. Aquí vuelven, para explicar la vida telúrica, las nociones de geología y de fisiología, zoología, histología, osteología; todas las ciencias son atrevidamente saqueadas y puestas a contribución para mostrar por todas partes este resultado único: el progreso. Y como término supremo de este progreso: el hombre aparece y con el hombre el espíritu, fin de la naturaleza.

Aquí comienza un nuevo progreso, el más rico y sólo completo, pues sólo el espíritu contiene, a la vez, la naturaleza y la razón. La razón no es el progreso completo, vuelto a sí mismo, pues no es más que un momento ideal de lo absoluto. La tierra no es el progreso, pues por más que Hegel reconozca una facultad de devenir mejor o más bien, un progreso consumado en el planeta no entiende erigir las diferentes fases de su desarrollo, ya recorridas, en principio de una ciencia de la creación de la tierra. Según su ingeniosa observación, la tierra está privada de la facultad de volver de la variedad de sus formas a la universalidad absoluta; la tierra no es, pues, más que la imagen del procedimiento, la sombra del progreso; no

es el procedimiento. El fuego se ha extinguido; ahora bien, el tiempo no tiene poder sobre las imágenes; el procedimiento mismo está en estado de recuerdo en su historia, ha pasado; pero el espíritu vive y el espíritu muere, levanta y perfecciona el planeta. El espíritu es la fuente del progreso. Y esto es lo que nosotros buscamos; éste es el objeto de la filosofía del espíritu.

La *filosofía del espíritu,* tal como la ha expuesto en la *Enciclopedia,* no es más que un vasto progreso. En el primer bosquejo del sistema, esta filosofía, que debía ser el coronamiento de la obra, se reducía a un sistema de cultura moral o a un curso de derecho natural, en que las nociones del derecho abstracto y de moral estaban completamente confundidas con las de cultura moral (*sittlickeit*), especie de República de Platón completamente ideal, de donde la antropología y la psicología estaban ausentes, y que el arte y la religión no habían visitado. Era una deducción abstracta en tres partes como todas las demás, en que toda la moral era reducida a la sumisión de lo particular a lo universal; el crimen de relación negativa a la inversión de esta relación por la sumisión de lo universal a lo particular, y todo, en fin, a esta cultura moral absoluta, cuya figura es el Estado y de que el pueblo representa la totalidad. Más tarde abandona estas formas, demasiado generales y muy vagas, del espíritu para buscar su manifestación en el alma de los pueblos, en las civilizaciones más perfectas, la historia, en fin. Entonces, y bajo su forma definitiva, *la filosofía del espíritu* llega a ser el movimiento del espíritu humano, considerado en la serie de sus desarrollos y progresos desde la subjetividad de la razón a la objetividad de la naturaleza, hasta lo absoluto. Libro asombroso que parece construído con las osamentas de las creaciones primitivas y los rudimentos de una etnología y de una antropología antediluvianas, en que el hombre aparece como producto completo de la vida cósmica, sideral y telúrica; en que las revoluciones del globo no son ya más que el trabajo inconsciente del espíritu de la humanidad, aún sumergida en las entrañas de la tierra, y que se preparaba su mansión; en que la historia se convierte en filosofía y la filosofía en historia, especie de *historia universal a lo Bossuet,* bien que desde otro punto de vista; en que la familia, la sociedad, el Estado y los gobiernos, *movimiento de un todo que se conoce,* son pasados en revista con continuos retornos al pasado, a la historia de las costumbres, de las legislaciones, de las artes, de las religiones y de las filosofías, que explica y que trata de extender en sus fórmulas.

Se comprende todo el partido que Hegel podía sacar de la

historia por esta gran doctrina del progreso de lo absoluto, que no se manifiesta en ninguna parte como en el mundo del espíritu. Hasta se podría decir que sólo aquí toma un sentido la doctrina del progreso y nos abre algunas vistas profundas sobre la historia de la humanidad. La naturaleza es demasiado fatal, demasiado inconsciente. Las formas generales de la vida y del amor que eran ya para él ciertas manifestaciones del espíritu en el mundo, son demasiado generales y vagas para expresarlas en su última esencia y en sus retornos victoriosos sobre sí mismo. La historia, por el contrario, como el conocimiento del conocimiento, es, en su más alto grado, un desarrollo (*entwickelug*) y un desarrollo de lo concrecto (*entwickelug der concreten*). En ella se encuentran reunidas las dos condiciones del progreso: que haya un desarrollo y que la materia de este desarrollo sea concreta, es decir, real.

¿Qué es un desarrollo, se pregunta Hegel, y qué es lo concreto? Cuando sepamos estas cosas sabremos lo que es historia. Un desarrollo es lo que los griegos expresaban por el paso de la potencia (δυναμις) al acto (ενϱγεια). Es lo que su filosofía expresa con estas palabras: es preciso que lo que es *en sí* llegue a ser *para sí*: que el ser se haga persona, persona libre, consciente de su libertad. Para esto es preciso que desarrolle los gérmenes de razón que hay en él, que los madure, que los trueque en frutos. Ved la planta: de su germen sale una rica vegetación que estaba contenida y como encerrada en ella. La razón de este desarrollo es una especie de esfuerzo que está en el germen y que le impulsa a desplegar sus fuerzas y sus energías íntimas, pero este desarrollo tiene un fin y no le alcanza sino en el fruto que es el término de su progreso, porque es la producción de un nuevo germen o la vuelta al estado primitivo. El espíritu se desarrolla como la planta, pero su ley es otra. La planta se desarrolla; el germen y el fruto se separan: son dos y hay una línea de demarcación entre el comienzo y el fin de este progreso. El fruto y la nueva semilla que está contenida en el fruto no devienen para sí, sino para nosotros. El espíritu, por el contrario, es consciente, es libre, y como tal, el fin y el comienzo no hacen más que uno. En el espíritu los dos son de la misma naturaleza. Ser para sí y ser para otro es lo mismo. El desarrollo del espíritu consiste en que la producción misma que le hace salir de sí vuelve a sí, tiene conciencia de sí mismo; esta conciencia de sí que es su fin supremo, absoluto, es, pues, también el alto grado de su desarrollo. Todo lo que sucede en el cielo y en la tierra, es decir, eternamente, la vida misma de Dios, tiende a ese fin; que el espíritu se

conozca; que se ponga como objeto; que se encuentre; que tenga su vida propia y distinta; que vuelva en sí mismo: pues sólo así llega a la libertad, ya que no hay libertad, sino independencia. En ella, solamente, encuentra la plena propiedad de sí mismo. En el pensamiento sólo se purifica de toda materia extraña, es él, y es absolutamente libre. Pero es preciso que este desarrollo tenga una materia, un contenido; esta materia, ¿quién la dará? Este contenido, ¿dónde le encontraremos más rico y más abundante que en el espíritu? El espíritu no es algo abstracto, o una colección de abstracciones como nos lo figuramos frecuentemente. El espíritu es un concreto, contiene la naturaleza y la razón, sus determinaciones son varias: su contenido es infinitamente más rico que el de la naturaleza, y la historia que le desarrolla es así el desarrollo de un concreto. La historia, considerada desde lo alto y en sus grupos principales, es la dialéctica del espíritu colectivo. Es el tribunal ante el cual toda parcialidad se borra: espíritu de las localidades, espíritus nacionales, todo desaparece ante el espíritu universal; lo que se llama las edades del mundo, es el espíritu que existía ya privado de conocimiento, sumergido en las profundidades de la tierra, y que se había construído su jaula. Por encima se eleva el espíritu de la humanidad, que ha nacido de la lucha de los pueblos entre sí y que trata de hacer prevalecer una moral de la humanidad, especie de moral universal a cuyo conocimiento y creación el cristianismo ha ayudado mucho. Sin embargo, esos grandes conjuntos llamados pueblos, tienen una forma de espíritu de la humanidad, que ha nacido de la lucha de los pueblos entre sí y que trata de hacer prevalecer una moral de la humanidad, especie de moral universal a cuyo conocimiento y creación el cristianismo ha ayudado mucho. Sin embargo, esos grandes conjuntos llamados pueblos, tienen una forma de espíritu particular. El espíritu del mundo pone en cada una de estas formas un sentimiento de sí absolutamente más o menos desarrollado, y posee en cada pueblo una existencia propia. El Imperio romano fue la aparición sobre la tierra de la universalidad, señalada por la desaparición de la esclavitud. La historia universal no es otra cosa que el desarrollo de la idea de libertad apresurado por el cristianismo.

La historia: con esta palabra, se apodera Hegel del siglo XIX, no porque haya querido hacer de la filosofía un simple desarrollo histórico del contenido de las filosofías antiguas, sino cualquiera que sean sus reticencias y sus atenuaciones, está convenido que Hegel es el genio de la historia, que ésta es, a sus ojos, la ciencia abso-

uta, la ciencia más alta que puede alcanzar el hombre. Es preciso ntenderse sobre este punto.

La historia será siempre la lección de los reyes y de los pue›los, a pesar de que no les sirva de nada a unos y a otros. Añado ıue vivificado por el soplo del progreso y por la teoría de Hegel y os trabajos concienzudos de nuestros grandes historiadores, dejará u huella sobre nuestro tiempo y tendrá brillante parte en nuestros ›rogresos futuros. Pero admitiendo estas altas concepciones, no ›uedo conceder a los hegelianos su principio; pues esta historia que ·xplican, también es más difícil hacerla que comprenderla. Un gran ıombre de Estado, un legislador ilustre, estarán siempre, a nuestros ɔjos, infinitamente por encima de un explicador de sus obras. Ya :s tiempo de deshacerse de ese visible orgullo del sabio que se cree ɔor encima de todo lo que comprende. Y que los actos más subli:nes de virtud, de heroísmo, de abnegación, ¿no son nada una vez *:omprendidos*, y no merecen un sentimiento superfluo? El carácter, la voluntad, la acción, ¿no pesan en los destinos de las naciones tanto como la comprensión más vasta y la inteligencia más feliz? M. Thiers ha definido el talento de la historia con esta palabra: *Inteligencia.* Esto mismo indica que ella no lo es todo.

Así, yo creería voluntariamente que se ha hecho injusticia a Hegel atribuyéndole tesis sobre la historia que no profesó jamás y que se toma la sombra por la realidad, un reflejo de lo absoluto por lo absoluto mismo. El astro que le unía es el progreso y no la historia. "La filosofía, dice Hegel, al terminar su vasto recorrido a través del pasado, no tiene otro objeto que el esplendor de la *idea* que se refleja en la historia del mundo; ella se eleva por encima de los movimientos de las pasiones para no ligarse más que a lo general, al *progreso,* y su interés consiste en hacer comprender cómo la realidad presente es el resultado de las revoluciones del pasado".

Tal es el plan de una enciclopedia según Hegel; y este plan lo realizó. Elevó este monumento al pensamiento, ese cenotafio a la memoria de la *idea.* Allí, las diferentes ciencias vienen a colocarse y a fundirse sucesivamente. Los mundos no tienen ya más espacio que un átomo del polvo de que fueron hechos. Por encima vuela la Idea, síntesis de lo finito y lo infinito, unidad de lo real y lo ideal, lazo de lo general y de lo particular. La escuela idealista encuentra aquí su expresión más alta en esa lógica nueva que supone todos los conocimientos naturales e históricos colocados bajo sus principios racionales, todos esos principios idénticos por la naturaleza, el pensamiento y la historia, y una sola y misma esencia, la idea, manifes-

tándose bajo sus formas distintas, pero análogas en su desarrollo.

Si pensamos que todo este gigantesco andamiaje de ciencias apiladas unas sobre otras reposa sobre una falsa deducción de la categoría del devenir, sentimos el vértigo y la cabeza nos da vueltas como a un hombre colgado de la torre de Pisa.

La lógica del progreso, tal como la ha formulado Hegel, reposa sobre la idealidad del ser y del no ser, es decir, sobre una contradicción manifiesta, y sobre el movimiento lógico de la idea, es decir, sobre una noción experimental transportada sin ningún derecho por Hegel a la lógica. No se trata de discutir hoy una tal lógica y más vale no ocuparse más que de esta lógica corregida y aumentada por sus discípulos. Admitiendo —y esta es la hipótesis más favorable a Hegel—, que en lugar de esta identidad contradictoria del ser y de la nada, base de la categoría del devenir, nos limitemos a la identidad del ser y del pensar y al movimiento de la idea, nada hemos hecho aún. La primera, es una suposición, y la segunda, es un error. La identidad del ser y del pensar, que implica la de la metafísica y la lógica, es una suposición, pues es harto evidente que esta identidad, o mejor, este acuerdo, esta armonía, no tiene conciencia de ella ni la conoce sino en tanto su saber llega allí por un punto o por otro, pero de aquí no se sigue en modo alguno que todo el ser y todo el pensar sean idénticos *a priori*. Y en cuanto al movimiento de la idea, aun cuando no se entienda por tal cosa sino la necesidad de oponerse a su contrario, la necesidad de un progreso inmanente de la idea, nada prueba que sea la idea o la noción lo que marche así por sí y sin necesidad de la ayuda de alguien. Pues se confesará, por ejemplo, que para la formación de la categoría del devenir, es difícil admitir que sea el ser puro o la nada en persona quien realiza este movimiento que les traspasa el uno al otro, y es lícito suponer que la mano oculta del filósofo entra por algo, a menos que no se crea a Hegel por su palabra y se conciba el movimiento de la nada y de una nada fecunda. Y luego, él saca estas nociones de nacimiento y de muerte de la experiencia: sin la experiencia no podría ni hablar de ella. Lo mismo sucede con su oposición de una categoría a otra que da como espontánea y, por consiguiente, necesaria: todo esto es puramente ficticio, y si Hegel no hubiera nacido, nadie hubiera jamás pensado en ello. Lo mismo sucede con su noción de las categorías entendidas como determinaciones del ser al mismo tiempo que de la razón, como la esencia de las cosas y el fondo de la realidad.

Pero el modo y la forma de este desarrollo, son más singulares

aún. ¿Quién lo creería? El vehículo del progreso, según Hegel, es el silogismo, esta forma escolástica envejecida. Es verdad que es el silogismo triádico o trinitario; pero esto no le hace más claro ni más nuevo. Si la lógica del progreso, según Hegel, es el círculo (1), el círculo es la imagen del progreso. En efecto, como Pfaff le reprocha, él hace uno de los más viciosos en su filosofía, *circulus in demostrando*. El silogismo es su fórmula y la deducción continúa el único procedimiento. El universo entero no es más que un silogismo que se desarrolla en tres diferentes progresos.

Así, dos movimientos en su lógica: el uno, para ir violentamente adelante; éste, obtenido por una contradicción manifiesta *ex terminis*, poniendo el absurdo como base; luego, yo veo, al punto, este esfuerzo no menos violentamente vuelto sobre sí mismo, encadenado en las antiguas fórmulas, esterilizado en lo abstracto, reducido a la forma silogística. No hace falta mucha perspicacia para ver que no hay allí ningún progreso. El silogismo es una figura que no contiene en la conclusión más que lo que se ha puesto en las premisas. La triada es un préstamo desgraciado a la escuela de Alejandría, que nos hace retroceder quince siglos. ¿Dónde está el progreso? En todo caso, la base es falsa.

Hegel ha falseado la metafísica por la introducción de elementos extraños, sin hacer progresar notablemente las otras ciencias a que las aplica. Ha hecho de la metafísica menos una ciencia que un lado de todas las ciencias. Su ideal, desde entonces es rebajado y la pureza de sus principios corrompida. Pero dista mucho de ser verdad que las demás ciencias hayan recibido los desarrollos que anunciaba. Sus cuadros simétricos, su progreso uniforme, y sus tricotomías monótonas, ha largo tiempo que fueron abandonadas: el aparato lógico que quiso adaptar a las ciencias del progreso, no es ni bastante flexible ni bastante dúctil para contenerlas y desarrollarlas todas. El universo, por otra parte, no es un silogismo, y el siglo le ha dado un mentís volviendo cada vez más a la inducción y a las ciencias inductivas.

(1) Aquí se reconoce bien el espíritu viciado por el falso vigor de las matemáticas, y que trataba primeramente de representarse la vida del espíritu bajo la forma del triángulo de los triángulos.

CAPÍTULO VI

DE LA INTRODUCCIÓN DE LAS IDEAS HEGELIANAS EN FRANCIA

Hegel quiso dar, en su más grande generalidad, la fórmula del progreso, de todo progreso. Esto fue lo que hizo popular su filosofía en toda Alemania, a pesar de sus defectos y quizá a causa de estos mismos defectos. Tal es el atractivo de esta gran idea del progreso que había sido, para no hablar más que de los alemanes, la de Lessing, Herder, Goethe, Hamann y Kant, que aun apareciendo bajo formas ininteligibles, envuelta en nieblas y anegada en fórmulas, hizo una fortuna prodigiosa e imprimió vuelo al pensamiento. Le debemos la filosofía de la historia entendida como un progreso de los pueblos, y la historia de la filosofía considerada como un progreso lento, pero continuo del pensamiento. Se concibe que tuviese, desde luego, una escuela entusiasta y celosa. Su *Enciclopedia* nos mostraba todas las direcciones de la ciencia fecundadas y reunidas por la lógica del progreso. El teólogo, el naturalista, el jurisconsulto, el político, el historiador, el moralista, todos se sentían atraídos hacia esta doctrina que se anunciaba como el lazo de todas las ciencias particulares, como su encadenamiento. Me explico el ardor con que sus discípulos se lanzaban sobre las ciencias especiales para renovarlas por la lógica del progreso y con la esperanza de dominarlas. Fue excepcional el movimiento que se produjo, el entusiasmo de los discípulos inundando al maestro bajo una lluvia de flores y las producciones de todo género que iban a llevar a la ciencia la savia de la idea y hasta los versos que en honor suyo colocaban tan alto el orgullo del pensamiento libre.

Aquellos espíritus jóvenes y ardientes, quizá engañados por la idea de un renacimiento intelectual y moral y de un progreso como no se había visto hasta entonces, celebraban a su maestro tan pronto como un Sócrates moderno, tan pronto como el Alejandro del reino del espíritu o como Brama creador de mundos. Se ha recurrido, para explicar esta fascinación, al atractivo del sofisma; se ha hablado de mentira y captación. Se ha dicho que Hegel era un charlatán, que se le debía odiar como a los malvados; ya veremos que no se le trató mejor en Alemania. Yo me explico el éxito por una idea mal comprendida, pero que en el fondo era la idea del progreso. El poder de las ideas generales para renovar las ciencias, la concepción

ntífica de los grandes conjuntos, o de las totalidades históricas ra explicarlas, las leyes de la agrupación de los hechos alrededor una idea principal que es el centro de la vida de este grupo, la erza de desarrollo que hay en los gérmenes y que trabaja en lógica, la naturaleza y en el espíritu, en todas partes, en suma; he aquí s rasgos principales de la teoría hegeliana del progreso en todo y or todo. Sin duda hubo error en ensayar una deducción imposi- le de extenderla a todo, aun a las cosas que por su naturaleza están iera del progreso. Dios, la Teología, la Verdad, la Metafísica. ero la idea, limitada a su esfera, era grande y bella. La Alemania adoptó apresuradamente y se produjo un movimiento en todas s ciencias, aun en las que hasta entonces se habían resistido a la lea de progreso.

Así es como las ideas hegelianas se difundieron. No hay zona ara el espíritu; sopla donde quiere *flat ubi vult*. Y cuando se ele- a un viento de incredulidad, el mismo soplo propaga el error y la erdad, como un mismo viento siembra a lo lejos la rosa y la ador- nidera, el trigo y el cardo.

El Norte pronto fue conquistado. Francia no pudo resistir argo tiempo a este contagio. La idea de Lessing, Herder y Goethe an poderosamente sistematizada por Hegel, había sido la de Turgot Condorcet, cuyos pensamientos sobre la libertad humana encon- raron su forma lógica en los inmortales principios de 1789, y su plicación práctica en la Revolución. No me extraña que las ideas le Hegel encontraran eco en Francia. Su historia nos lo muestra poderosamente agitado, más allá del Rhin, por ese soplo de la Revo- lución que acababa de desarraigar antiguos abusos, y bailando con Schelling alrededor de un árbol de la libertad. Anuncia entonces una era de justicia y libertad. Yo recuerdo sus palabras de Jena: "¡Una nueva era para la humanidad ha nacido en el mundo!".

Hay siempre un poco del mistagogo y del profeta en el apóstol del progreso. Así, todas las grandes escuelas del progreso que hemos visto elevarse en Francia: positivistas, progresistas humanitarios, discípulos de Saint-Simón, están, bien lo sepan o lo ignoren, llenos del pensamiento de Hegel o más o menos agitados por su espíritu. Sin duda varían sus fórmulas, y sus ideas puestas sobre tallos fran- ceses tienen otro aire; pero la savia es alemana y la vegetación del espíritu se hace en los marcos trazados por él y según la ley descu- bierta por él. Pues las ideas se engendran y mueren por corrupción, y el hegelianismo francés no tiene en esto ningún privilegio sobre el alemán. Sin duda hay en Hegel partes duras y resistentes que su

grosero buen sentido repudia, pero se asimila lo principal. Esta forma de espíritu propia del hegelianismo que consiste en ver el progreso en todo y por todo, aún en la decadencia, es la suya, ya sea que su *processus* de lo absoluto, transformado por el genio de nuestra escuela politécnica y precisada por el estilo matemático de Comte deviene la serie de las ciencias en el sentido positivista, ya sea que los pensamientos sutiles de Hegel sobre el hombre-Dios vayan a perderse en el exceso de la antropolatría, ya, en fin, que sus principios aplicados con mesura a la historia de las religiones y de las lenguas tomen por santo y seña el escepticismo erudito de M. Renán. En todas partes la idea de progreso se encuentra y arrastra consigo las impuras escorias del sistema como un fuego que lo purifica todo. Ella es la que sostiene los últimos días del hegelianismo expirante en Alemania y explica los prodigiosos comienzos del sansimonismo en Francia. Ella es la que después de muerto Hegel, inspira aún a los vivos. El mismo astro ha visto el declinar del hegelianismo y el progreso de todas las ciencias que él creía haber conquistado. En ella se tocan por algunos puntos las tendencias divergentes de las escuelas del progreso humanitario o social. En ella se tocan por algunos puntos la *Profession de foi du dix-neuvième siécle*, los *Essais d'une palingénésie, Ciel et Terre* de Juan Reynaud, *L'Esquisse d'une Philosophie* y las teorías hegelianas de Proudhon; pues todas ellas admiten implícitamente y en una cierta medida la ley del universal devenir. *Le Progrès par le Christianisme* es una excepción; pues tienen dos puntos, uno fijo y el otro movible, y el progreso consiste en ir del uno al otro, es decir, del hombre a Dios. Estas ideas circulan; viajan de un mundo a otro, sutiles mensajeras de hegelianismo. El aire está impregnado de ellas y las respiramos en todas partes; todas las obras le toman voluntariamente su divisa: "Todo lo que es real es también racional", modificándola así: "Todo lo que es real es también literario".

El espiritualismo, renaciendo él también, sin que podamos saber cómo aliaba estas ideas con su principio y las transportaba a una lengua tan pura, cedió al universal contagio; apenas había nacido, cuando fue conquistada. A este movimiento es al que debemos las lecciones de 1828, tan amargamente censuradas por unos, tan vivamente aplaudidas por otros y tan finamente apreciadas por el autor en el prefacio de la cuarta edición, que el honor no le permitió corregir. A esta filosofía, nueva entonces, hoy envejecida, presente siempre en la *Introduction a l'histoire de la philosophie*, tomaba M. Cousin, lo confiesa sin temor, "las grandes generalizaciones y las

fórmulas activas que habían teñido su pensamiento y su lenguaje". Para nosotros, que no le hemos oído pero que recogimos el eco de su vejez ardorosa, diríamos más bien, con la mayor parte de sus oyentes de entonces, que le debe el movimiento extraordinario de su espíritu en aquella fase en que atravesaba la historia y las tintas más vivas de su lenguaje. ¿Quién no se acuerda todavía, de aquel afortunado auditorio, el efecto producido por la repetición, hábilmente matizada, de su gran fórmula, conclusión obligada de todas sus lecciones: "Pues, señores, no hay en el mundo más que lo *finito*, lo *infinito* y su *relación*"?

De esta filosofía nueva y por consiguiente aún desconocida en Francia, tomaba tantas tesis atrevidas, ya familiares en Alemania, pero duras en la Sorbona, sobre la marcha del progreso en la humanidad, sobre las grandes épocas de la historia y sobre el orden de estas épocas; de ella también —pues el optimismo es confiado a esta edad— tomaba esas paradojas un poco fuertes para nuestra sabiduría actual, y ese cambio de ideas sobre la moralidad de la victoria, y toda esa filosofía de las batallas por la cual Hegel consolaba a Alemania en sus reveses. A ella, en fin, debemos ese maravilloso capítulo sobre los grandes hombres, escrita en la lengua de Bossuet con las ideas de Hegel, y esa teoría del poder y de la gloria cuyo encanto saboreaba, apología del vencedor que después hizo fortuna. De ella, sobre todo, tomaba, entre otros muchos, esas ideas justas sobre la utilidad de la historia de la filosofía que vulgarizó en el curso de una enseñanza famosa. Sin duda habría mucho que decir sobre estas lecciones que él administraba de antemano por su tesis del éxito, del mismo modo que absolvía los desfallecimientos de la humanidad por la del poder; ¿qué crítica más severa se podría hacer de ella en ciertos respectos que la del clarividente autor? Estamos lejos de la época del viaje filosófico a Alemania (1). "Nada se parece menos bajo este aspecto al joven profesor de 1817 que el filósofo austero de 1861, madurado por la experiencia y desencantado de los sistemas, llamando a la metafísica hegeliana *un viejo ateísmo rejuvenecido bajo el nombre de panteísmo y decorado con las libreas de la demagogia.* Y, sin embargo, nosotros echamos de menos el tiempo que aquellas lecciones que no oímos pero cuyo recuerdo conservan nuestros padres. Parece que un viento generoso reco-

(1) "Reconocí en él a uno de esos hombres eminentes a los cuales es preciso adherirse, no para seguirlos, sino para estudiarlos y sorprenderlos, cuando se tiene la fortuna de encontrarlos en el camino. *Promenade philosophique en Allemagne.* Recomendamos el *Epilogue.* M. Cousin preveía ya en 1817 que tendría que emprender la segunda travesía de Sócrates a Platón: δευτερος πλους!

rría al auditorio, cuando el profesor, visiblemente inspirado por las ideas alemanas, evocaba la sombra de los grandes hombres y analizaba la Carta.

M. Cousin no podía, sin embargo, permanecer mucho tiempo en los lazos del hegelianismo. Había en éste tesis demasiado atrevidas y esencialmente antipáticas a la naturaleza de su espíritu y del espíritu francés. La del progreso de lo absoluto, que produjo el progreso de la metafísica y se expresa por su historia, pudo muy bien encantarle al principio; pero bastaba una mediana atención para ver que contradecía todas sus teorías sobre la historia de la filosofía. Conocida es esa bella cuadriga antigua, ese carro de los cuatro sistemas, a que se había subido seguido de toda la Francia. ¿Cómo podía por mucho tiempo trocar ese magnífico jaez por el pesado carromato en que viajaba Hegel y la Alemania con él? Pronto reconoció la inferioridad de su rival y se curó para siempre de las imitaciones y de las importaciones alemanas. El hecho es que la diferencia era profunda y que sólo un espíritu superficial podría desconocerla.

El sistema francés reduce toda la filosofía a cuatro elementos esenciales, constitutivos del espíritu humano. Este es, según M. Cousin, el fondo inmutable de todo conocimiento. Son como las teclas del teclado metafísico que resuenan más o menos, según los dedos de los virtuosos. Según ese punto de vista, la metafísica, ciencia completamente inmediata, resultado de una mirada del espíritu sobre sí mismo, no cambia: sale completa del espíritu humano y no sigue las leyes de un desarrollo gradual. Es, en el fondo, la misma en todas las épocas y las mismas escuelas reproducen sinceras los cuatro sistemas fundamentales: idealismo, sensualismo, misticismo y escepticismo. La escuela alemana se representa por una noción profundamente distinta las leyes del desarrollo del espíritu. Busca en él, ante todo, el progreso, el movimiento, la vida. Las ideas mismas, las inmutables ideas, son arrastradas en este movimiento y pierden toda fijeza. Se hacen los *momentos* del *processus* del ser, una *síntesis* de lo finito y lo infinito, los grados del bien y del pensamiento. No son ya el fondo mismo de la razón y el principio de la inteligencia; devienen la unidad de lo real y lo ideal, del sujeto y el objeto, de lo general y de lo particular; no son ya las verdaderas y las puras ideas que se recogen en el espíritu; son habitantes de la región en que se forjan los fantasmas, pues el espíritu es el que hace la verdad. Según este punto de vista, la *historia* toma cada vez más el papel de la filosofía. Y si no hay, como decía ya Leibniz, más que una sola filosofía, siempre la misma, se expresa con frases diversas: *Acternarum varietatum pasens.* Hay, pues, un verdadero pro-

;reso de la metafísica, puesto que se transforma como todas las cosas ʳ emplea nuevos órganos que ella misma crea cuando hacen falta. Todo esto era esencialmente contrario al sistema francés representado ɔor M. Cousin. Y nos debemos extrañar menos de la ruptura que iguió, que de la alianza que había contratado con Hegel.

El espiritualismo no ha tenido adversario más declarado ni más ógico que Hegel. Le flageló en Alemania en la persona de Jacobí omo en los versos de Tieck. Se hizo desde entonces filosóficamen- e imposible, a menos de un milagro, haciendo de él el sinónimo de o incompleto y de una cosa que no tiene más que un lado (*einseitig*). Yo sé lo que se puede responder, lo que el mismo Cousin respondió :n el prefacio de sus *Fragments,* y en el prólogo del curso de 1828. Es difícil separarse más completamente de Hegel y licenciarse con nás ingenio del famoso Ser en sí, *das reine Sein,* que, por una es- ɔecie de metamorfosis maravillosa, deviene el principio universal. Pero entonces, ¿cómo no vio desde el primer día que entre Hegel y :l mediaba un abismo? ¿Cómo no le dijo, desde la primera hora le una relación que no podía durar, en esa bella lengua que conocía :an bien:

Du Dieu que nons servons camais la difference?

Entre el dios impersonal y progresista del hegelianismo y el lios personal y perfecto del espiritualismo, no podía haber alianza. M. Michelet, de Berlín, lo era por otra parte un testigo precioso de :a doctrina esotérica del maestro, de sus αγραφα δογματα sobre la ınmortalidad del alma, la libertad del hombre y la personalidad de Dios [1]. El era, si no recuerdo mal, el que durante las horas de su :autividad le daba las primeras lecciones de hegelianismo; él debió ɜnseñarle que el Dios de Hegel no es ni una persona en el sentido cristiano, ni la sustancia universal en el sentido de Espinosa, sino el movimiento eterno que tiende hacia el hombre, que viene a consolidarse en él y por esto mismo a elevar el hombre hasta él. La vida de Jesús, por Strauss, los libros de Fenerbads, los últimos escándalos y la vergonzosa derrota del hegelianismo en Berlín en 1848, ¿eran necesarios? Entonces vimos al espiritualismo francés despertarse por aquel trueno, dejar la roca de las Sirenas:

(1) Véanse las discusiones en el seno de la escuela de Hegel. Primero, sobre la inmoralidad entre Michelet y Goeschel, a quien llama un pielista ignaro; segundo, sobre la personalidad de Dios y Schaller; pero, sobre todo, las explicaciones finísimas dadas por M. Cousin mismo en el epílogo de la *Promenadc ete,* verdadero curso de fisolofía a lo Platón.

Sirenun scopulos
Difficiles quondam multorum que ossibus albos.

Hegel comprendió hondamente ciertas grandes leyes de la historia y del mundo de que Maistre, espíritu altivo y absoluto como el suyo, fue igualmente herido: la guerra, la muerte y el destino. La muerte es el trabajo absoluto, y nuestra entrada en la inmortalidad; el destino resuelve las cuestiones entre los pueblos; la guerra manifiesta una ley de cambio y de reciprocidad entre la creación y la destrucción. Ved el cuadro que nos presenta:

"La marcha de la negación criminal en el mundo, es la destrucción natural, el robo, la violación, la venganza y el duelo. La guerra, como forma absoluta del duelo, viene a colocarse entre el asesinato y la venganza: es la necesidad de la destrucción y un avasallamiento necesario. La negación entera, indeterminada universal, que no va al ser, constituye la destrucción universal. La naturaleza se vuelve contra la creación y contra todas las producciones organizadas; del mismo modo que el elemento objetivo está sometido a la vida, el elemento contrario somete de nuevo las cosas organizadas y las aniquila. Y este aniquilamiento es la destrucción. Así es como en el género humano se forma un cambio continuo entre la creación y la destrucción. Cuando la naturaleza ha atraído durante largo tiempo a la naturaleza inorgánica y ha determinado sus formas, la no determinación se manifiesta: la barbarie de la destrucción aparece, se apodera de todo, lo iguala y lo avasalla todo. Esta destrucción se ha mostrado en toda su salvaje belleza en Oriente, en que tuvo por representantes a Tamerlán y a Gengiskam, que como barrenderos enviados por Dios, limpiaron comarcas enteras. El fanatismo de la destrucción, puesto que es el elemento absoluto y toma la forma natural, es invencible por el exterior, estando sometidas la diferencia y la determinación a la indiferencia y la no determinación; pero contiene en sí mismo como toda negación en general, su negación. La marcha de la destrucción general hacia la absoluta destrucción constituye la savia, que tiene también su negación en sí".

Su teoría sobre la formación del grande hombre cuya superioridad consiste en conocer la voluntad absoluta y expresarla, es célebre: "Nunca, dice, con verdadera elocuencia, la elocuencia del buen sentido y de la historia, nunca se constituyeron los Estados por contrato, sino que los creó el poderío sublime de los grandes hombres, no la fuerza física, pues muchos son más fuertes que uno solo; pero el grande hombre tiene algo que atrae y que hace que los demás se sientan obligados a reconocerlo como jefe. Le obedecen sin

[uerer: su voluntad inmediata es la suya, aunque sea otra su volun-ad propia y reflexiva. La superioridad del grande hombre es cono-er la voluntad absoluta y expresarla. Su poder es, pues, necesario ' legítimo en cuanto crea o conserva los Estados. Vive en esa esfera nterior de las cosas, en lo verdadero, en lo divino, en lo externo, ue existe siempre, invisible a la muchedumbre bajo lo temporal y o trivial: su ser está allí; su vida es un fragmento del corazón inmor-al de la naturaleza". Sus opiniones sobre el arte merecerían ser élebres.

"La Manemosina o la Musa absoluta del arte, trata de hacernos 'isibles, y como sensibles las formas del espíritu. Esta musa es la :xpresión del conocimiento universal del pueblo. La obra del arte nitológico se continúa en la tradición viva. Del mismo modo que as razas crecen y hacen progresos en sus conocimientos, del mismo nodo el arte crece, se depura y se madura, y la obra de arte es el oien universal como obra de todos. Cada generación trabaja para mejorarle. Aquellos a quienes llamamos genios han adquirido una lestreza particular y tratan de representar en sus obras las formas universales del espíritu. Lo que producen no es *invención suya,* es la invención de todo un pueblo; es el pueblo que ha encontrado su manera de ser. Lo que pertenece en esto al artista, es su actividad, su destreza particular, en el modo de representación. Es semejante al que se encuentra en el medio de obreros que construyen una bóve-da cuyas columnas son invisibles. Cada obrero pone una piedra, el artista hace otro tanto. Pero se encuentra que pone la última y determina así toda la obra. Ve, al poner su piedra, que el todo cons-tituye una bóveda, lo dice en voz alta y es proclamado el inventor. O bien, también, es como si se encontrase entre obreros que buscan una fuente, es él el que eleva la última capa de tierra debajo de la cual está la fuente y ésta empieza a manar. Lo mismo sucede en las revoluciones de los Estados. Representémonos al pueblo sepultado bajo la tierra y un lago inmenso que le recubre. Cada uno cree no trabajar más que para él y para la conservación del todo, elevando una piedra por cima de él. El aire es denso; se siente la necesidad del agua; pero de hecho, no se sabe lo que falta; se continúa cavan-do, creyendo mejorar la posición. La corteza se hace cada vez más transparente. De repente, uno de los dos exclama: "¡he aquí el agua!" y remueve el último obstáculo. El lago entero se precipita sobre ellos, los ahoga a todos al quitarles la sed. Así es como la obra del artista, como la del político, es la obra de todos. Hay uno que la termina completamente, porque trabaja el último, es el favorito de las Musas".

Estos eran los lados humanos de la doctrina por los que era más accesible al espíritu francés. Las hermosas expresiones de M. Cousin las han hecho populares. Estas mágicas luces, estas magníficas escapadas, estas perspectivas infinitas, revelaciones repentinas y exaltadas de sus doctrinas exotéricas aparecen de repente en la noche hegeliana, y por contraste con el claro de luna transcendental, habitual de este filósofo, fascinaba al auditorio y le llevaba hasta las nubes. Hegel era un grande hombre; M. Cousin casi un Dios.

Est Deus in nobis: agitante calescimus illo.

Fue un triunfo pomposamente celebrado en la escuela de Hegel como la primera victoria del mundo germánico sobre el universo *grecolatino*. ¡Los mismos miembros de la Universidad de París enseñaban esta filosofía bárbara bajo las bóvedas de la Sorbona ante los bustos de Descartes y de Boileau y la Sorbona entera resonaba con el eco de los aplausos! Ya se veía en Berlín al franco conquistado y pidiendo leyes a la ciencia alemana. Entre estos jóvenes entusiastas que festejaban el día de nacimiento de Hegel, Moritz Neit se distinguía por estos versos que contenían un caluroso llamamiento a Francia y a M. Cousin.

Hacia el Oeste: "¡Nach Weslen hin! ¡Luz! ¡Luz!, exclama Francia, que se extasía cuando te aproximas tú y tus pensamientos. ¡Oh, tú, que has unido por la profundidad de tu espíritu y de tu poder, el Norte y el Mediodía, tú, para quien el espíritu del mundo ha reservado las comarcas más lejanas del Oriente, acabas de encontrar en el Occidente una morada eterna para el Espíritu! Alrededor de ti se reúne lo mejor y más noble del pueblo de Occidente". Esta alegría debía ser de poca duración, y el *franco extasiado,* iba a tomar un brillante desquite. 1830 fue poco favorable a las tendencias hegelianas que se habían manifestado en la enseñanza superior. Muerto Hegel y M. Cousin, en el ministerio no encontraron ya más que representantes oscuros en el seno de la democracia; fue necesario nada menos que la brillante paradoja de 1848 para sacar a luz el nombre de M. Proudon, el único hegeliano francés de algún valor que se produjo desde entonces.

Pero el espíritu francés no se detiene a mitad de camino: es lógico, lógico a ultranza, y sentadas estas premisas, debía sacar, tarde o temprano, las consecuencias. Es lo que hicieron los jóvenes de un temple más fuerte, menos flexible que sus mayores. No podían menos de ver que las lecciones de 1828 eran como un accidente, y cosa extraña en la carrera filosófica de su autor. Esta apoteosis del gran-

de hombre, esta apología del vencedor, este estudio especulativo de la historia no podían ser hechos aislados en el sistema primitivo de donde estaban sacados: *prolem sine matre creatam.* Debían formar un conjunto bien ligado, un encadenamiento lógico, y depender de principios ocultos, pero reales. Han buscado esas leyes fatales de los acontecimientos de que las lecciones de su maestro ofrecían un aventurado presentimiento más que una deducción severa. No se había levantado más que una punta del velo a sus ojos, y lo quisieron ver todo. ¿Qué vieron aquellos raros espíritus, qué vieron más que su maestro que, después de haberle levantado imprudentemente, volvieron a echar tan rápida y hábilmente la cortina sobre estas *locuras?* Vieron. . . la naturaleza, gran novedad, gran novedad, a creerlos a ellos, zurcida a epítetos, fórmula creadora, que tomaba a sus ojos las proporciones de un ser colosal, inmenso, y que les fascinaba como en la visión de *Fausto.* Yo he leído esos libros de filosofía donde se busca en el realismo un último escándalo. He recorrido esas confesiones sinceras a fuerza de impudicia, en que colegiales recién salidos del colegio saludan al dios Hegel *en l'accountrant* con su extraña metafísica. No diré todos los errores y equívocos que supone este esfuerzo por abrigar bajo la *filosofía del espíritu* este renacimiento de un naturalismo viejo como el mundo, pero que se cree rejuvenecer con el método *positivista.* Hegel, mejor juez que lo que de ordinario se cree, de las cosas del espíritu, no hubiera aceptado la responsabilidad de estas doctrinas de rebajamiento para Francia, como no las hubiera tolerado durante su vida en su escuela. Hegel no profesó, que yo sepa, el materialismo de Diderot ni hubiera pretendido rehacer el sistema *de la naturaleza* de Robinet. Amaba en M. Cousin, y hubiera amado en sus discípulos el gusto de las especulaciones elevadas, el interés por los grandes problemas y la paciencia para seguirle en sus deducciones más abstractas. Pudo engañarse, pudo, sobre todo, repitiendo las viejas palabras de *espíritu* y *naturaleza,* y haciendo de ellas categorías para la especulación dar el cambio a sus discípulos y abrir la puerta al naturalismo que creía superado y vencido para siempre: *überwunden.* Pero sólo los espíritus estragados habían de tomar de su obra el pus y el veneno, y dejar intacta la flor de sus mejores libros: la *Fenomenología* y la *Filosofía del espíritu.*

El progreso se ha hecho poco a poco, ayudado por la crítica que discierne y que juega, de tal suerte, que hoy día hay dos filosofías, dos literaturas y como dos corrientes del espíritu: la una que nos lleva a las ideas alemanas, y la otra que se aleja de ellas. No quiero hablar aquí de ese hegelianismo ampliamente comprendido

que no es más que un esfuerzo para llevar el movimiento y el progreso a la historia de las ciencias, de las literaturas, de las artes y de las religiones, y que no es quizá en el fondo más que una más larga independencia de espíritu con una más clara inteligencia de la realidad.

A este delicado matiz pertenece, a pesar de una frase altanera de Hegel, uno de los espíritus más distinguidos de nuestro tiempo, espíritu el más francés que haya jamás aplicado las adivinaciones de la ciencia alemana a la ciencia de los mitos y de las lenguas. Se encuentra singular que coloquemos entre los promotores de las ideas alemanas a un hombre que afecta poco gusto por la filosofía pura, y según el cual el gran *porvenir* de la metafísica es no tenerla, un hombre que no hizo evolución, y cuyas obras acabadas y perfectas repugnan, por cierto, a los alemanes por no se qué de cerrado, de estéril y de deletéreo y por un dogmatismo cortante que no tiene del escepticismo, sino el nombre (1). Conozco todos los matices que le separan de los alemanes (2), hasta podríamos lamentar que no haya un sentido profundo de esta metafísica y asombrarnos del papel que juega el *instinto* en su crítica, y la *categoría del ideal* en su religión. Ciertamente un poco más de metafísica no sería perjudicial. Y, sin embargo, hay un especulativo en él y se puede extraer de sus libros una metafísica que en sus rasgos principales es, como se ha hecho notar con razón, hegelianismo. Si se quiere, éste es el lado interesante de este espíritu confinado en la crítica y nacido para la libre especulación, ciudadano por cálculo y nómada por instinto, tímido hasta la irresolución sobre una cuestión de palabras y atrevido hasta el escándalo sobre las cuestiones religiosas, dividido entre Bopp y Hegel, y sucesivamente retenido por los escrúpulos del sabio y arrebatado por las temeridades de la exegesis alemana. La filología le aleja de las *ideas a priori* de la escuela hegeliana sobre el desarrollo de la humanidad, y su filosofía de las religiones le reconduce a ellas. Su filosofía del lenguaje y de las razas contradice la idea mis-

(1) Dejo a los alemanes la responsabilidad de estas críticas. Garantizo solamente la exactitud de las citas.

(2) Hasta confieso que la filosofía del lenguaje y del espíritu de M. Renán me parece en contradicción formal con la idea hegeliana del progreso. ¿Cómo, si *"el espíritu humano está completo desde el primer día,* si nada se crea, ni se añade a los gérmenes" puede haber lugar para un "desenvolvimiento gradual?". ¡Cómo si "la *idea* de una sucesión, de un progreso en el desarrollo de las facultades del hombre o de una evolución de una lengua llegando penosamente a completar sus partes es ridícula" la ciencia del "universal devenir" ¿puede ser su objeto? Cuestiones para el amigo, como decía Montaigne; y luego la contradicción y repetida, ¿no es un signo de hegelianismo?

na del desarrollo gradual (3), pero la historia de los dogmas le vuelve a ella. Su individualismo político está en progreso sobre esta dea, pero su crítica religiosa es un resultado, otros dicen, un *residuo* le la ciencia germánica. ¿Citaré sus ideas tan conocidas sobre el nonoteísmo considerado como el producto de un espíritu estrecho y seco, desnudo de toda flexibilidad, sus preferencias marcadas por la raza indoeuropea, que no excluye la indiferencia y el menosprecio por las razas latinas, su gusto de la historia y de sus grandes generaciones, y esa tesis, en fin, del *eterno devenir* que da a este espíritu flexible tanta facilidad para percibir las cosas en su móvil complejidad, luego, como rasgo de costumbres, su diletantismo religioso y ese culto del arte que él declara el *único infinito*, y ese aristocrático desdén por las muchedumbres, por las razas inferiores, por todos los desheredados del pensamiento, que no ve razones para que el alma de un *papú* sea inmortal, y que concilia, sin embargo, con la divinidad de la especie humana tomada en bloque: tipo raro y singular en nuestra Europa en que se personifica esta *fenomenología del espíritu* adivinada por Hegel y narrada por él. La corriente más fuerte la arrastra con él: él os dirá que la remonta, pero la sigue.

Pero el principal corifeo del hegelianismo, el que en vez de repudiarle con horror, como MM. Saissut y Janet, o mantener de tiempo en tiempo algunas relaciones diplomáticas con aquella potencia un poco decaída como M. Renán, se proclama en todo tiempo su fiel discípulo, se declara su campeón a ultranza y se hace su hábil intérprete, es M. Vera que la Francia no ha sabido guardar y que ha encontrado en el nuevo reino de Italia esa libertad necesaria a la especulación que no ha encontrado entre nosotros. M. Vera es el producto más completo de las ideas hegelianas que hemos poseído en la Universidad de Francia, y presenta la particularidad característica de que iniciado a la cultura filosófica que allí se da, nutrido del jugo del eclecticismo se ha separado voluntariamente de sus primeros maestros y ha renunciado a sus favores para profesar libremente esta doctrina nueva que él había adoptado. Es éste un signo de valor espiritual y de libertad de pensamiento; y en efecto, M. Vera no carece ni de energía en el trabajo, ni de energía de carácter, a juzgar por su carrera filosófica repentinamente interrumpida. No hay más remedio que estimar esta franqueza masculina que respiran

(3) Las lenguas salen completas del espíritu humano, obrando espontáneamente: dado un germen que encierra todo lo que el ser será un día, nada se crea, nada se añade y todo está como amontonado en él. "Las razas son cuadros permanentes, tipos de la vida humana, que una vez fundados no mueren, pero son con frecuencia llevados por individuos extraños".

sus escritos y el ardor mismo de su celo en defender a su maestro contra sus antiguos colegas. M. Vera tiene el gran mérito, muy alemán, de no detenerse ante el ridículo, de descifrar el sentido común y de amar la paradoja. Dirá con orgullo un poco ingenuo, por muy convencido: "Nosotros, los hegelianos, tenemos un patrimonio común", sin advertir que tal patrimonio, en cuanto hegeliano, no le pertenece ya, y es del dominio público. Cree también que fuera del hegelianismo no hay salud para la gran filosofía, como si el hegelianismo no hubiera tenido que romper sus cuadros para entrar en la vida del espíritu por lo que tenía de verdad. Hegel es su ídolo y él se cree su único sacerdote: exaltado por la contradicción que encuentra en la Universidad de París, ve el mundo negro y se imagina que Hegel es desconocido en todas partes, es preciso elevar su bandera, batirse por él, y romper lanzas en su honor. Que me permita que le diga que tal celo está fuera de lugar y que a falta de profesores de filosofía hegelianos, yo conozco muchas gentes que saben a maravilla que el hegelianismo es un gran hecho intelectual y que sienten, como M. Vera, que el devenir es una gran cosa, aunque no lo sea todo. Es preciso, pues, reconocer en ese tono de iniciado y en ese estilo de profeta, *os magna sonaturum,* cuando se nos habla de Hegel, de su lógica, de su filosofía del espíritu, etc. Sería necesario renunciar a esos hábitos escolares que hacen ver exclusivamente la filosofía en un sello. Eso no es más que una etiqueta. La filosofía, desde que ya no está encerrada en los cuadros universitarios, ha penetrado en todas las partes cultivadas de la nación. Hay en nuestras escuelas de derecho y de medicina jóvenes extraños a la enseñanza y que tienen tanta curiosidad por la vida del espíritu como los que toman la misión de hacer su historia. Estos jóvenes saben, y M. Vera no lo ignora, que la filosofía que se enseña en París no es toda la filosofía, que hay otra que viene de Alemania, se descompone y, como un fruto maduro, exprime su jugo y da su germen a la tierra.

El hegelianismo no es absolutamente una provincia nueva en el espíritu: es una región antigua y conquistada; lo que hace que parezca nueva, es que precisamente la enseñanza del *alma mater* ha hecho la introducción de las ideas hegelianas difícil en Francia y funesta a los primeros que lo han intentado. M. Vera ha sido la víctima: *inde irae.* Pero que nos permita decir M. Vera: conocemos a Hegel, y si se presenta aquí su filosofía desembarazada del gran aparato de fórmulas, en su fondo, en sus ideas vitales, que lo sepa bien M. Vera, no es que el autor no haya *pâli* sobre la lógica, que ignore esta química orgánica del pensamiento o que desdeñe tocar

a las retortas o alambiques para estudiar el procedimiento y cogerle en su estado elemental de copia de la naturaleza, en su sorda fermentación y en su lucha contra los elementos en cólera. No; es que estima que se puede hacer otra cosa mejor que reproducir a grandes gastos ese trabajo penoso de ponerse de rodillas delante de los menores residuos del pensamiento hegeliano. M. Vera se parece a ese investigador de lo absoluto que había encontrado el medio de hacer diamante con el carbón. Sin duda, a todo gasto con una paciencia un poco mediocre, se puede rehacer la experiencia, y sirviéndose de procedimientos nuevos, producir un compuesto de carbono y de oxígeno y extraer una parcela de diamante. Pero ¿impide esto que los verdaderos diamantes brillen con un brillo más vivo y cuesten menos? El error de M. Vera es estimar esta parcela brillante de la filosofía de Hegel a un precio infinito, sin tener en cuenta los gastos de la operación, sin investigar si otros procedimientos más sencillos no conducen al mismo fin y si el átomo de diamante que nos muestra merece lo que ha costado. En todo caso, ha arruinado a su autor y todo ha terminado por la bancarrota de la filosofía hegeliana. He aquí lo que es preciso tener el valor de confesar; he aquí lo que confiesan los mismos alemanes. Porque, en fin, si esta idea del devenir, aplicada a las diferentes ideas del ser, de la esencia y de la idea ha dado resultados nuevos, algunos muy inesperados por Hegel y sus discípulos, su deducción de la categoría del devenir era falsa, puesto que reposaba sobre la identidad del ser y del no ser. Este es un hecho hoy reconocido por los mismos que han difundido más las doctrinas hegelianas, un hecho atestiguado por las revistas alemanas y que no es negado por Rosenkranz [1]. ¿Le reconocéis? Primera cuestión a que hay que contestar. Y luego, si lo reconocéis, ¿no sentís que la extensión que se ha dado a este devenir verdadero, obtenido por un método falso, debía hacer resquebrajarse, tarde o temprano, todas las construcciones hegelianas? Pues, en fin, si no dejáis nada en el arco, ni aun la cosa en sí de Kant, las ideas de Platón, las verdades eternas de Descartes, los atributos de Santo Tomás, los nombres divinos de los judíos y de Maimónides, si todo es cosmogonía, historia del mundo, fases y evoluciones sucesivas, es evidente, el pensamiento desposeído así de toda base fija está amenazado de muy diversos cataclismos. Y en esto explico yo a Hegel mejor que vosotros y en un sentido mejor. No se me ha probado

(1) Ahora bien; no solamente M. Vera no trata de remediar este absurdo, sino que reproduce la vieja demostración, sin que parezca sospechar de que es absurda. V. p. 178 y *Revue de Italie.*

que Hegel haya querido poner todas las cosas en un continuo devenir, *in perpetuo fluxu.* No se me ha probado, sobre todo, que Hegel no haya tenido la idea de conservar y mantener alguna cosa por encima del devenir. Sé bien que el sistema le ha arrastrado y que la ley del devenir es fatal, que no se detiene en el panteísmo; pero, por lo menos, se ha debido tratar con respeto a los que han querido detener a la filosofía en esta pendiente. Y cuando decís, para paliar este vicio del sistema, que el devenir no es el movimiento, como la lógica no es la naturaleza, olvidáis, ante todo, que Hegel habla sin cesar de un *movimiento*, de la idea, del que se mofó Schelling antes que M. Janet, y, por otra parte, ¿de dónde habría tomado esta idea del *devenir,* si no es de la del *nacer* y del *morir* (lo que no niega Hegel), es decir, de determinaciones puramente empíricas y de hechos naturales que no tenéis derecho a introducir en la lógica pura?

Así se verifica, por el brillante ejemplo, esta ley de la historia que indicamos al comenzar y que será la conclusión de este capítulo. Hay dos formas de espíritu en presencia una de otra, en nuestro siglo XIX ya tan agitado. ¿Es el genio de las razas o simplemente las leyes del desarrollo individual lo que las manifiesta? Lo ignoro, pero la antítesis es real. La guerra existe en Europa, y no sólo entre los pueblos y los reyes, entre la tiranía y la libertad, sino entre el espiritualismo y su contrario. Hay hoy día en Francia gentes que se ahogan en el eclecticismo, que se encuentran estrechos en la filosofía francesa y que quieren salir de él aunque por medios violentos. Les parece que las destrucciones anteriores y las negaciones radicales del siglo pasado, no han bastado para desembarazar el terreno y permitir el desarrollo de las nuevas formas dormidas en la conciencia humana, que el escepticismo no ha sido entre nosotros sino una doctrina de oposición, y el *libre pensamiento* un arma ligera; que con el hegelianismo ha nacido una nueva época del espíritu humano, una nueva fase del desarrollo del pensamiento, y, para decirlo todo, en fin, una forma de espíritu particular a este siglo. Los que pertenecen a esta corriente, y son, en general, los más fuertes, desdeñan las tentativas de los pequeños espíritus para resistirles y se creen seguros de vencer. Para ellos, es un signo de fuerza en el orden del espíritu el ceder al torrente, ellos os dirán: "Todos los espíritus que buscan y encuentran están en la corriente, no avanzan sino por ello; si se oponen, son detenidos; si se desvían, se retrasan; si la ayudan, son llevados más lejos que los demás". Ven en ella un renacimiento comparable, sino superior al primero. No se podría negar que es la corriente especulativa principal del espíritu humano fuera del cris-

ianismo, que todos los que en ella entran van irresistiblemente empujados por una misma fuerza hacia un mismo abismo: la nada; y que ya ha arrastrado las letras, las artes, las filosofías y aun las religiones, salvo una que lucha y que resiste aún. Todos los que están en esa corriente la llaman luz, ciencia, fuerza de las cosas, y se deleitan en ella. Todos los que están en la corriente contraria no ven más que tinieblas en ella, anarquía de los espíritus, la falta de sentido más inepta y más pueril, el absurdo puesto como base. Dicen, no sin razón, que el hegelianismo es una *forma de espíritu* muy particular, muy sofística y que no merecía durar; que está desprovisto de la forma creadora que ha abundado en esas otras épocas a las cuales se ha hecho la injuria de compararle, y que para ocultar su impotencia emplea este medio violento y grosero que consiste en remover las contradicciones; que está tan desprovisto de la belleza de la forma como de la verdad del fondo, a pesar de sus tentativas ambiciosas para renovar la estética; que su lógica progresiva y su metafísica a tres tiempos no resisten a la crítica; que su historia de la filosofía tan elogiada no es más que un ensayo menos que mediocre; su filosofía de la historia una tentativa grandiosa, pero abortada, y su filosofía de las religiones, un *leurre* para las turbas, *phaleras ad populum*.

Esto es más cierto de su sistema que de sus ideas. El sistema ha caído, pero las ideas quedan. El siglo XIX pertenece a esta gran doctrina del progreso que su filosofía ha podido falsear aplicándole a todo y aun fuera de propósito; pero la crítica ha venido, vendrá cada vez más y separará la cizaña del trigo, experimentará las doctrinas, mostrará lo que era susceptible de progreso y lo que no lo era y dará juntamente una regla y un freno al espíritu humano.

CAPÍTULO VII

HEGEL, ESCRITOR

El estilo es el hombre, ha dicho Buffon, y la mejor de todas las filosofías será una lengua bien hecha, según Condillac. Estas dos verdades axiomáticas, para los franceses, son perfectamente falsas para Hegel y los alemanes. Para él y sus discípulos, la más rica filosofía, como la retórica más sublime, consiste en dejar pensar en nosotros a la naturaleza, a encontrarse en el mundo y encontrar el mundo en sí, en ser eco y no verbo: *vox per inane coacta.* En cuanto a los caracteres de la verdadera lengua filosófica, los encontraba en la fecundidad y riqueza de los vocablos empleados, *praegnantia verba,* en una dicción fuerte pero pesada, embarazada, que se arrastra, más llena de palabras que de ideas, en una terminología bárbara que, bajo pretexto de forma, deforma todo el pensamiento.

Desde este punto de vista, merece ser estudiado el estilo de Hegel: es una producción curiosa de la especulación alemana; hay allí toda una teratología del pensamiento, con sus leyes y sus síntomas fijos, irrecusables.

Los primeros cuadernos de Tubinga encontrados por Rosenkranz, revelan un fondo bastante rico y una especie de entusiasmo un poco salvaje. Ya estaba como ebrio de abstracción. Continuaba escribiendo sin detenerse bajo la impulsión de la facultad seudo creadora. La expresión, sobre todo en la descripción de los procedimientos ideales elementales que sigue la naturaleza o el espíritu, une a una cierta exactitud lógica una especie de rudeza primitiva, y como la armonía imitativa de la lucha de los elementos y del pensamiento tratando de dominar el caos.

Los que dicen que el estilo es el hombre no han comprendido la filosofía. El gran arte y el gran estilo no son sino la naturaleza misma. Es la naturaleza que escribe en nosotros sus impresiones. El filósofo, inclinado sobre los mundos, como el viejo Saturno, se pierde en la contemplación de lo infinito. Entonces sucede en él algo comparable al caos y se ofrece a nosotros el contraste más notable con aquel viejo ordenador de Miguel Angel, separando en su curso furioso a través del espacio las tinieblas y la luz, la vida y la muerte, la existencia y la nada. Aquí, por el contrario, todo está confundido. Las ideas trocadas en alucinaciones pierden su

olidez: los seres parecen sueños y el sueño una realidad; el mun-
lo, evocado en una pesadilla metafísica, parece una pesadilla.

Sin embargo, no puede negársele su facultad extraña de adi-
inación que le entrega *a priori* la escuela de Alejandría y que jue-
;a con el misticismo de Jacobo Boeme, *philosophus teutonicus.*
No los grupos, los conjuntos; reconstituye los miembros de la se-
ie. Incapaz de pintar el mundo, pues no tiene nada de pintor,
s capaz de percibirle y comprenderle por una concentración de
deas concedida a pocos hombres. Después de todo, su procedi-
niento, que es la imitación de la naturaleza y la ley de la historia,
s el único por el cual podemos penetrar en la naturaleza y com-
prender la historia. Consiste en *recrear* el objeto en nosotros mis-
nos con sus fuerzas y sus poderes constitutivos, en vivificarle por
posiciones, por contrastes, en fundirle en una totalidad más alta
en una armonía suprema. Pero el objeto es aquí la nada, un com-
pendio del abismo y el resultado una cloaca de contradicciones.

Para hacer con esto una ciencia del espíritu humano es pre-
ciso renovar no sólo la lógica, sino la lengua de la lógica. Esto es
o que se llama introducir allí la vida; leed: el vacío y la hincha-
zón. Crea una especie de lengua científica tomada de las lenguas
nás diversas, verdadera Babel intelectual que renueva el prodigio
de la confusión de lenguas. Copia los libros de física y química, a
Burdach en fisiología, a Schulze sobre la vida de las plantas; a
Ampére sobre las corrientes eléctricas; todo es para él ciencia del
espíritu.

Luego, de repente, la imaginación se cobra sus derechos, y de
la alianza de estos elementos extraños se forma una filosofía fan-
tástica que participa del drama y de la tragedia. Metáforas en
demasía hacen pasar ante nuestros ojos grandiosos ensueños; la
inmensidad de la noche en que surgen los fantasmas humanos que
al punto desaparecen; la fatalidad del crimen que una vez cometido
queda atado a la cadena de las cosas como un anillo de hierro, la
conducta misteriosa que empuja todas estas masas flotantes hacia
un fin ignorado e inevitable, las grandes ideas y las grandes formas
helénicas reaparecen, en fin, sobre ese fondo quebrado de la esco-
lástica moderna y hacen soñar. Nuevos horizontes se abren al lec-
tor, suspenso ante la impaciencia de no comprenderlo todo y la
admiración por lo que ha comprendido. Es la gran *melodía* del
bosque. Sólo Beethoven tiene frases de ésta que son todo un mundo.

Pero al punto la dialéctica recobra sus derechos y vuelve con
su cortejo de seres metafísicos, el *ser en sí* y el *ser* para *sí, an und*

für sich-sein. Es álgebra, son ecuaciones de varias incógnitas, páginas de cifras ligadas por los signos + o —.

Así, yo no conozco una lectura más fatigosa que una página de Hegel. La *Fenomenología* pasa en Alemania por su más bello libro. Jamás, dice Rosenkranz, trabajó Hegel más artísticamente en una lengua más noble y tan completamente emancipada de influencias extranjeras. Sobre todo, se admira ese movimiento del método y esa dialéctica viva que emplea las formas del conocimiento transformándolas, la severa justeza de la expresión que no excluye la poesía, y nos presenta los asuntos más difíciles bajo formas nuevas, originales, esas representaciones estéticas, en fin, que no dejan aparecer los personajes históricos sino como los símbolos clásicos de los acontecimientos o de una idea. Tal se nos muestra Antígona, en su famosa descripción de la ley divina y humana; tal, también, la Edad Media con su jerarquía y sus misterios de dolor en la historia de la conciencia desgraciada; tal la sociedad de la Fronda, impía e invertida del siglo XVIII, en esa pintura ideal que hizo del *Neveu de Rameau*. No hay más que un mal: es que el libro no es legible, y que sus tan celebradas páginas anegadas en una amalgama de *patos* y de dialéctica no se destacan del todo en ese texto continuo. Si cogéis el libro se os caerá de las manos al cabo de algunas horas, vencidos y para siempre curados de la manía de leer la prosa de Hegel. La esfinge presentando sus esfinges, no es más oscura.

Hace falta tener un diccionario hegeliano, y ¡qué diccionario! Las palabras tan pronto son para Hegel cifras abstractas, metafísicas, como se ensanchan dejando ver el gran sentido anagógico, hiperfísico y esotérico que el vulgo no alcanza; o bien la frase, imposibilitada de moverse por el pesado aparato de las fórmulas, se rompe o se desarrolla en grandes espirales y se retuerce como el *convolvulus*.

Las palabras *infinito, general, particular, determinación, negación,* reciben una significación nueva donde van a perderse en el vacío sustantivos terminados en *idad*. La *determinación* se convierte en la *determinabilidad* y así otras. Hegel abusa de las flexiones; desarrolla el mecanismo de los verbos compuestos de preposiciones. Desde que él escribió se ha dicho que el alemán es el sánscrito de Europa; por un privilegio único, cada palabra tiene dos sentidos con frecuencia contrarios, y es preciso rendir pleito a esa flexibilidad infinita cuya fórmula parece ser el verbo *aufheben*, de tan cómodo empleo y que quiere decir a la vez *suprimir* y *conservar* (1).

(1) Y *elevar*, y con estos tres sentidos lo aplica Hegel para la construcción de su triada dialéctica. (*Nota del Traductor*).

Su pretendida lengua científica es un equívoco perpetuo. Este ombre pasó su vida haciendo química intelectual; en disolver las usiones de lo particular; en hacer soluciones de contrarios; en anazar la substancia filosófica. Su lenguaje se resiente de ello: habla ι lengua de Berzeliuz en metafísica; un *abstracto* es para él algo acío e incompleto; lo *concreto* es completo y perfecto. Habla de na substancia lógica hasta hoy irreductible a nuestros alambiques retortas, y esta substancia es la idea. La medida, τ ο μετρον, la más bstracta de las quinta esencias deviene Dios y, como tal, pone límiεs a todas las cosas, a los continentes y a los mares, a los ríos y a ıs montañas, como verdadero émulo de Jehová. Pero es cuando se lega a la ciencia de la esencia, segundo grado de esta química inteεctual. La *esencia* es el *caput mortuum* de la obstrucción. La polaidad, descubrimiento físico y el electro dinamismo, la ley de las orrientes magnéticas de Œrsted, le suministran los tres cuartos de u ciencia del espíritu humano.

Así es como de negación en negación se eleva a lo absoluto con os pies martirizados por brodequines de hierro y suelas de plomo ıue tenemos que arrastrar, y que deben hacernos la marcha más lige'a. Desgraciado amontonador de palabras, dirá Carlyle, el más granle acumulador de nubes después de Aristófanes.

La terminología de Hegel, a veces bárbara, no es lo que yo le :eprocharía más; tiene profundas razones para esta justificación. 'Para fijar la idea, dice, hay un medio que llena el fin deseado, pero ıue puede ser más peligroso que la misma falta de palabras para expresarla, es la terminología filosófica, que forja palabras sacadas de lenguas extranjeras, del griego y del latín. El don de un gran pueblo es poderlo decir todo en su lengua. Las ideas que expresamos con ayuda de palabras extranjeras, tienen un aire extranjero y parecen no pertenecernos en propiedad. Los elementos de las cosas no nos parecen ya ser las nociones presentes con las cuales tenemos costumbre de vivir. Las palabras *ser, no ser, uno, varios, creación, grandeza,* son seres puros, con los cuales tenemos costumbre de vivir. Semejantes formas no nos parecen dignas de expresar la idea de lo absoluto: una expresión extranjera nos parece más conveniente, porque el absoluto, el ser sobrenatural es él mismo algo extraño a nosotros. Sin embargo, lo que es *por sí mismo* no debe tener para nosotros esta fisonomía extraña, y no debemos expresarlo por una terminología prestada, sino que debemos cerciorarnos de que el espíritu vive en nosotros y que puede ser expresado por las palabras de nuestra lengua nacional. En la conversación, le resumimos en términos con-

cretos, por ejemplo: *el árbol es verde,* frase que detiene nuestro pensamiento sobre los términos de *árbol* y *verdura.* Es que en la vida ordinaria no reflexionamos en el *ser* puro, como hace el filósofo; nosotros no consideramos sino la manera de ser presente. Yo no proscribo todo uso de una terminología extranjera; se hace necesaria cuando no encontramos en nuestra lengua palabras para expresar completamente el sentido de una noción. No tenemos costumbre de forzar nuestra lengua y de crear palabras nuevas con las antiguas; nuestro pensamiento no siempre puede expresarse convenientemente en nuestra lengua; pero la terminología extranjera, cuando se la emplea inútilmente o a despropósito, se hace un mal, porque sienta, como algo invariable y fijo, nociones que son el movimiento y la vida del espíritu. Así es como la filosofía se convierte en un formalismo vacío sin verdadera profundidad, y bueno todo lo más para engañar a los ignorantes: pues nada es más fácil que hacerse dueño de él, y una vez en posesión del útil, yo puedo permitirme decir las cosas más extravagantes, siempre que dé aires de hablar delante del público una lengua que él no comprende".

En esta vía excelente y verdadera, no perdona a Schelling su galimatías anfibológico, y lo que en cierto pasaje llama su retórica ambiciosa.

La poesía blanda, la semipoesía, esa ingenuidad que toca a la impudencia, su galimatías, en fin, encuentra en él un juez inexorable. Descompone, como hombre que conoce todos sus secretos, ese mecanismo de estilo que había ilusionado a los supuestos amigos de la naturaleza, esa profundidad vacía que no está llena de la substancia del pensamiento; esa retórica ambiciosa que emplea palabras de una vara de largas: *Ampullas et sesquipedalia verba.*

El procedimiento de que se ha servido el autor de la *Filosofía de la naturaleza* es allí analizado de mano maestra. "Nadie se me impondrá, escribe, pretendiendo que tras estas palabras, que pesan más de cien libras, se oculta un estilo profundo; es curioso ver al cándido asombro en el cual esos alardes de fuerza sumen al vulgo ignorante".

En efecto, es preciso una media hora para dominar ese formalismo vacío. Consiste, en lugar de decir que una cosa es larga, en decir que es *ancha* y en descomponer este juicio substituyéndole su equivalente físico y decir: "Tal cosa se *extiende* en longitud y en anchura, y en este caso este es el efecto del magnetismo; en el segundo, el de la electricidad". No se dirá de una cosa que es un cuerpo sino que tiene tres dimensiones. Para expresar que es pun-

iaguda se hará intervenir el polo de la contracción. Un *largo pesado* estará *bajo las leyes del magnetismo.* Nada más ridículo que esta afectación de ciencia, que recuerda el lenguaje ampuloso de otra clase de preciosas.

Pero Hegel, que reprocha a Schelling sus fórmulas poéticas y sus metáforas ambiciosas, se permite él mismo algunas bastante extrañas. Sin hablar de la *idea de lo absoluto* que llama la *noche del divino misterio,* de esas *Teofanías de que abusa,* de esas *nociones* que sienten la necesidad de *mirar afuera* y de cierta *idea que sea crea su cuerpo,* abrí su filosofía de la naturaleza y encuentro que los *metales* son coagulaciones de la luz, *cristales* que manifiestan la *actividad inquieta del magnetismo que ha alcanzado el reposo.* Encuentro calambrosos de dudoso gusto, como el de la bilis (en griego Χολη), que es la cólera del organismo. En fin, veo *soles egoístas* y *estrellas,* brillantes figuraciones, que no son más *que una erupción cutánea de la bóveda celeste".*

Ahora puede alabarse todo lo que se quiera sus tendencias justas y temas en literatura. Sé que Hegel no participaba de todos los errores del romanticismo. El *aftadissement,* el romanticismo tonto, como el de Enrique Kleist, estaba señalado por él, con mucha razón, a los censores de su escuela. El principio de la *ironía,* ese préstamo de mala índole que había tomado Federico Schlegel a la filosofía de Fichte y que produjo tan extraños solecismos, tanto en literatura como en moral, no tuvo enemigo más declarado. Señala su abuso y su defecto tal como el debilitamiento de los caracteres, la ausencia de fin, la vulgaridad e insignificancia de los personajes, de que *El príncipe de Hombourg y Catalina* eran entonces tristes ejemplos. El espiritualismo un poco blando, no poco *flasque* de Tieko y Novalis, no escapaban a su severa crítica, y desde este punto de vista, se podría ver en él el padre de la tendencia realista, inmoderadamente desarrollada después; pero que, en lo que tiene de bueno, puede remontarse hasta la filosofía de Hegel. Su *estética,* convengo en ello, no es una obra mediocre. Pero no deja de ser culpable de haber sacrificado a un modo de espíritu que en el fondo reprobaba. Sabía bien a qué atenerse sobre esas filosofías de la naturaleza que seducían a Alemania y a Francia y sobre el falso romanticismo que fue su consecuencia. Por ese camino llegó un día, por reacción contra Schelling, a atraerse el reproche de desconocer la poesía de la naturaleza y hasta a profesar un cierto menosprecio por ella. Decía: "Que la naturaleza, sea lo que quiera, sólo el espíritu, considerado como carácter, puede pretender la verdadera individualidad; su forma,

esencialmente negativa respecto de la naturaleza, la desprecia, como *el otro,* de sí mismo, y este menosprecio le aleja y le emancipa de ella. El individuo es tanto más libre cuanto más grande es su desprecio por la naturaleza". Y más tarde, habiendo sabido que se tomaban estas palabras como si se hubiera tratado de un menosprecio teórico y no práctico, añadía: "La individualidad moral sale de la naturaleza; la naturaleza no es para ella más que un instrumento". Página excelente que habrá siempre que citar. Pero entonces, ¿por qué escribir y dictar sobre la *filosofía de la naturaleza* en el gusto de Schelling y llevar esta inclinación más allá que Schelling mismo? Si Schelling, que fue un gran artista después de todo, abusa alguna vez de estas expresiones cortas, equívocas, paradójicas, que parecen decir mucho más de lo que dicen realmente, Hegel hace tragar hasta la náusea sus inconmensurables frases que no quieren decir nada, a una juventud ardiente. Más tarde y mejor inspirado ha vuelto sobre estas locuras y ha corregido estos excesos. Pero además de que era muy tarde y que hubiera sido mejor predicar con el ejemplo, sus teorías estéticas, ¿son siempre irreprochables y su gusto puro?

Hegel atacaba, sobre todo, tres tendencias como fatales a las letras y a la filosofía: el romanticismo, el misticismo y el espiritualismo. Hubiera tenido razón en su crítica si hubiese caracterizado estas tendencias con una palabra: el falso romanticismo y el falso misticismo. No conozco nada más fuerte que sus críticas del misticismo schellinniano que pide al entusiasmo, al éxtasis un conocimiento de sexto género que trata de percibir al ser bajo la forma de representaciones sensibles, y que quiere, a partir de estas representaciones, descender a la existencia de los seres, dominarlos y conocerlos. No tengo tampoco dificultad en confesar que Hegel tenía razón en prevenir a Alemania contra un cierto espiritualismo vago, género falso que se esteriliza en lo abstracto y en señalarle el peligro del debilitamiento. Pero, ¿es verdad que el espiritualismo fuese un peligro y su tentativa para sustituirle por un panteísmo vigoroso no fracasó miserablemente a su vez? El teatro en Alemania, ha recorrido, en estos veinte últimos años, todas las fases de una real decadencia. El rebajamiento de los caracteres en el drama, en la moda y en la vida real es un mal hoy inveterado y cuyo énfasis no ha provenido más recientes ensayos. Y, sin embargo, el panteísmo era la filosofía dominante, ¿qué digo?, la única filosofía. Hemos visto bajo su imperio aclimatarse en la escena, con facilidad deplorable, los imitadores de segundo y tercer orden.

El estado de la escuela hegeliana no es para tranquilizarnos

sobre estas tendencias. ¿Qué hemos visto, desde Berlín a Munich, en los libros de filosofía y en otras partes? Las formas vacías, la simetría sin gracia, las tricotomías sabias y las triadas monótonas, las máscaras bajo las cuales ninguna figura vive ni respira, los cadáveres de grandes frases faltos de espíritu donde jamás habitó quizá, por todas partes la confusión de los géneros, el cinismo en vez de originalidad, y en un rincón del cuadro algunos melancólicos que tienen todo el aspecto de no pensar en nada. Tal es el espectáculo de Alemania en aquellos *Hegel Fahre* cuya huella se borra cada vez más y que pronto no será sino un recuerdo.

Como era de esperar, por sus defectos hizo escuela. La fórmula de todos esos libros hegelianos es muy sencilla: Para llenar el vacío del pensamiento, enmascarar la pobreza del fondo y disimular la mediocridad de la forma, períodos interminables, palabras nuevas, apariencias vacías de profundidad, ideas triviales vestidas magníficamente, cosas vulgares dichas en estilo precioso y amanerado.

Hasta entonces la regla suprema era escribir como se piensa; ¡quita allá!, eso era bueno para cartesianos. Pero los hegelianos sudan sangre y agua para darse aires de profundos; mas por un justo castigo a su orgullo, sus esfuerzos no hacen sino demostrar la ausencia de ingenio. El ardid consiste en escribir en una lengua ininteligible y oscura. No les pidáis que hablen como todo el mundo, no hay que hablar de sencillez, y da ganas de decirles como Pistol a Falstaff: "Dí lo que tengas que decir en la lengua de los hombres de este mundo". Pero Hegel les ha enseñado bajo la autoridad de Homero (¡el divino Homero!) que las cosas tienen dos nombres: uno en el lenguaje de los dioses, otro en el de los mortales.

Nada prueba mejor el vacío del pensamiento en aquellos espíritus extintos que el miedo de las palabras fuertes. Han llegado casi a proscribirlas. Así, para decir *causar*, ellos emplean *bedingen*, condicionar, en vez de *bewirken*, operar: siempre la palabra abstracta de matiz indeciso y fugaz en lugar del verbo fuerte y la palabra concreta que habla a los sentidos y pinta la palabra a los ojos. Si se les dejara empobrecerían la lengua de sus mecanismos indispensables para sustituir otros inútiles.

Y sin embargo, un público necio los ha admirado durante largo tiempo, dando dos veces razón al poeta:

Omnia enim stolidi magis admirantur amantque
Suversis quæ sub verbis latitantia armut.

PRIMERA PARTE

FILOSOFIA DEL ESPIRITU

ESTUDIO PRELIMINAR

I

En el siglo XVIII, con los elementos que en el siglo XVI ıbía reunido el romanista Cujas, Vico en su "Sciencia nuova" y ſontesquieu en su "Espíritu de las leyes", fundan la escuela que ı el orden filosófico y en el orden jurídico se conoce con el dic- :do de "Escuela histórica".

Cujas o Cujaüs, pues éste parece que fue su verdadero nom- re, el padre de los estudiantes, como le llamó Scaligero, el profe- ɔr de los mil discípulos, el parlamentario de Grenoble, el sesudo ɔnsejero de Manuel Filiberto de Saboya y de Gregorio XIII, se ropuso fijar fórmulas claras y precisas para la definición y expli- ıción de las ideas abstractas, a cuya labor aportó una erudición ɔmpletísima, una gran fijeza intelectual para la meditación, un ran sentido y toda la energía de que es capaz un espíritu libre y quilibrado. La nota principal de sus trabajos fue la originalidad, a favor de ella impuso reformas sabias y valientes.

Los defectos de que la crítica le acusa son más bien defectos 'e su época; la prolijidad fatigosa, el detallismo inútil y las di- 'resiones eruditas carecen de todo mérito, no fueron sino facetas ſe la moda impuesta por Rabelais y Pico de la Mirandola, cuyos epulcros no habían sido cerrados aún cuando Cujas iniciaba la 'Escuela histórica".

A pesar de los esfuerzos de Vico y Montesquieu, la Escuela ıo quedó constituida hasta la época de la Revolución francesa, cuya endencia cosmopolita y absorbente trató de imponer al mundo ntero sus ideas y sus principios; entonces es cuando Burke en In- ʒlaterra y en Alemania Hugo y Savigni, le dan forma, la sistema- izan y la ordenan.

En la Escuela histórica, las ideas fundamentales de bien, ver- dad, *justicia, etc., o no se conciben, o son nociones fatales y arbi- trarias, subordinadas a los instintos, las tendencias y las necesida- des, y de aquí deducen sus adeptos que todo cuanto ha existido ha tenido su razón de existir, y llegan en su fanatismo hasta encon- trar justa y legítima la esclavitud, o, por lo menos, substancial- mente conforme con las épocas en que ha sido institución.*

Como protesta contra la Escuela histórica y contra las exa- geraciones de la Revolución francesa, viene al estadio filosófico la

Escuela teológica, iniciada por De Maistre y apoyada por Bonald y Adan Muller especialmente.

Para esta Escuela, Dios es la única razón suprema de todo cuanto existe, y, por consecuencia, todos los seres están sometidos a leyes preconstituidas, fatales y supremas.

En el desarrollo de la teoría que sirve de base a la Escuela teológica, se nota una escisión, por virtud de la que sus iniciadores quedan a la derecha, y se funda una tendencia de criterio más amplio, una izquierda, sostenida por Fichte, Schelling, Hegel y Krause principalmente.

Fichte aporta una reforma radicalísima a la doctrina de su maestro Kant, y desde el punto de vista de esta orientación podemos considerarlo como uno de los adalides de la Escuela teológica. Fichte prescinde por completo de la realidad del mundo exterior y de Dios, para concederla sólo al yo subjetivo, que cambia luego por el yo absoluto, con lo cual vuelve a Dios y relaciona la moral con la libertad, con la religión y, señaladamente, con el cristianismo.

Schelling presenta a Dios como mundo ideal o espíritu y como mundo real o naturaleza, elementos que se unen en la identidad de los principios análogos con que Dios ha organizado el universo. En la doctrina de este filósofo desaparecen la libertad, la voluntad individual, la conciencia y el individuo mismo, y sólo queda una personalidad preponderante, la personalidad del yo absoluto, la personalidad de Dios.

Tomando un punto de vista ecléctico entre Schelling y Fichte, combinando el idealismo del segundo con el principio absoluto del primero, aparece Hegel, y forma un idealismo absoluto que aplica a todo, a la religión, a la historia, a la ciencia y a la filosofía, en todos sus momentos y en todas sus manifestaciones.

La figura principal de la Escuela teológica, prestigiosa ya por los trabajos de Hegel, es Krause, el filósofo más profundo de Alemania. Para Krause, Dios, siempre uno, siempre invariable, se determina por sí mismo en su esencia infinita, no se desenvuelve ni progresa, porque es la unidad infinita y está en actividad constante para realizar el bien.

Sentadas estas generalidades con respecto a la Escuela teológica y a su determinante ocasional la Escuela histórica, nos detendremos un momento a examinar la personalidad y la obra del autor que traducimos.

II

El sistema hegeliano, encerrado en fórmulas originales y obscuras, se propagó rápidamente en Alemania; Inglaterra lo aceptó n toda su extensión; Italia y Francia lo recibieron con dudas y reservas, y en España, hasta nuestros días, apenas si se le ha dispenado atención. Fue, sin embargo, efímero el imperio de la teoría hegeliana; la crítica puso en seguida de relieve todas sus contradicciones, y esto, unido al gran prestigio que de pronto adquirió l krausismo, hizo que la Escuela teológica experimentara una transormación esencial, dentro de la que prevaleció el espíritu sustantivo del gran sistematizador de las categorías *y el* imperativo categórico *sobre el criterio ecléctico mantenido por Hegel en todas sus obras.*

Como adeptos en España de la doctrina hegeliana, podemos citar en la esfera filosófica a Ferrer, Subirana Martí, Eixalá, Balmes, Donoso Cortés, Martín Mateo, Ortí y Lara, Pí y Margall y, desde algún punto de vista, D. Emilio Castelar.

Para Hegel, Dios es lo absoluto, y, sin embargo, este Dios progresa y se desenvuelve para llegar a la conciencia perfecta de sí mismo. El Dios del hegelianismo aparece primero existiendo en sí con todos sus atributos ontológicos; vive después fuera de sí como naturaleza, *y se eleva, por último, hasta el espíritu subjetivo, compuesto de alma sintiente y espíritu pensante, en cuyo grado alcanza la conciencia de sí mismo.*

Lo absoluto objetivo en este sistema es la Voluntad libre, y el Derecho la libertad realizada. Cuando la voluntad se hace substancial engendra las costumbres, que cristalizan en tres formas sucesivas: la familia, o expresión de la vida individual; la sociedad civil, *que es una determinación de las necesidades colectivas, y el* Estado, *a quien incumben el derecho interno, el derecho externo y la historia del mundo.*

Para Hegel, el Estado es el fin absoluto de todo, tiene derechos absolutos sobre los individuos, que están a su vez ligados con él por el deber, y en el Estado se reúnen la libertad y la individualidad subjetivas con la voluntad general.

El aspecto político de las teorías hegelianas es el más lógico y racional de todos, porque, si nos fijamos en el concepto que de Dios formula este filósofo, encontraremos a primera vista una contradicción inconciliable; Dios es lo absoluto, dice, y, sin embargo, Dios

progresa y se desenvuelve en sí mismo al través del mundo; de donde resulta la herejía filosófica de negar a lo absoluto el carácter estático que en cuanto absoluto ha de constituir su esencia.

Al aplicar la teoría del Estado que Hegel formula al mundo en general, resulta también algo que el derecho moderno calificaría sin escrúpulos de monstruosidad. El espíritu universal se individualiza para dar origen a las naciones o Estados independientes que viven sin lazos comunes ni direcciones superiores, y, por lo tanto, sus discordias sólo pueden encontrar conciliación en la guerra; de donde se deduce que dentro del sistema hegeliano, la guerra es un elemento de progreso y hasta de vida, y la paz, tan deseada de todos los espíritus fuertes, es el estancamiento moral y el marasmo.

Desde el punto de vista jurídico, se advierten también gravísimos errores en este sistema, pues las ideas abstractas de bien, *de* moral *y de* justicia, *no son principios fijos, sino* momentos subordinados, *accidentes históricos. La filosofía moderna admite la transformación del criterio de las ideas abstractas; pero esta transformación afecta sólo a la parte adjetiva y al elemento extrínseco; lo sustantivo y lo intrínseco permanecen fijos e inmutables.*

III

A Hegel se debe la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, *que comprende, además de la Filosofía del Espíritu, la Filosofía del Derecho, la Filosofía del Arte, la Filosofía de la Religión, la Filosofía de la Naturaleza, la Filosofía de la Historia, la Lógica y la Estética. En esta* Enciclopedia *la Filosofía del Espíritu forma la tercera parte. En ella, después de un estudio sucinto del espíritu en general y de su división en Espíritu subjetivo, Espíritu objetivo y Espíritu absoluto, concreta el autor sus observaciones a la primera de las esferas indicadas, que subdivide, por razones de método, en* Antropología, Fenomenología *y Psicología.*

En la Antropología estudia el alma en cuanto alma natural, tratando de sus cualidades, de sus particularidades que determinan las razas, del temperamento y del carácter, y pasa después a los cambios naturales del alma, estudiando bajo este dictado las relaciones de los sexos, el sueño y la vigilia, y la sensación.

Ocúpase después del alma sensible o alma sentimiento, y en este tratado analiza el ensueño natural, la psicología del niño en el seno de su madre, el sonambulismo magnético y los estados que con él guardan analogía, la locura y la costumbre.

La última parte de la Antropología tiene por objeto el estu-lio del alma real, en donde el autor expone observaciones curiosas ı originales sobre la fisonomía y el gesto.

En la Fenomenología del espíritu (segunda parte de las tres en jue divide el estudio del espíritu subjetivo), trata de la consciencia n general, de la consciencia de sí y de la razón.

La Psicología forma el último tratado de los tres en que se omparte el estudio del espíritu subjetivo, examinado por el autor ɔajo tres aspectos: espíritu teorético, teórico o especulativo, espíritu ɔráctico y espíritu libre.

La segunda parte de las tres en que el autor divide el estudio le la filosofía del espíritu, tiene por objeto el espíritu objetivo, que ;e manifiesta: 1º Como derecho abstracto, en cuya jurisdicción se :omprenden la propiedad, el derecho contractual y el derecho sen-;itivo. 2º Moral, desarrollada aquí en sus tres momentos básicos: əl designio, la intención y el bien, y el bien y su contrario (el mal). 3º Vida social, cuya graduación es: a) familia; b) sociedad :ivil; c) Estado.

El contenido de la tercera parte es, como ya hemos dicho, el Espíritu absoluto, para cuyo estudio elige el autor tres puntos de vista: Arte, Religión y Filosofía, en cuando es la unidad de la reli-gión y el arte.

La presente obra es la más metódica de cuantas Hegel ha es-crito, y en punto a claridad en la exposición de ideas, si bien no llega a la altura de la Estética, *está muy por encima de la* Filosofía del Derecho. *De una parte, el tecnicismo hegeliano, y de otra, las dificultades que para nosotros los latinos envuelven todos los idio-mas sajones, sin tener en cuenta la obscuridad inherente a estas ma-terias filosóficas, determinan el que estas traducciones hayan de ser más bien exotéricas que literales y éste ha sido el criterio a que he-mos adaptado nuestra labor, sin perjuicio de reproducir el texto ale-mán o dar la traducción puntual en una nota cuando lo hemos creí-do imprescindible.*

Seguros de que si el esfuerzo fracasa habrá de salvarse la in-tención, sometemos gustosos a la crítica esta primera versión caste-llana de una de las obras más importantes de Hegel, filósofo poco conocido en España, que debiera serlo mucho, porque su labor abun-da en ideas y teorías originales, cuya vulgarización es de gran im-portancia y de gran aplicación al fomento y desarrollo de los estudios filosóficos, desdeñados hoy, si no abandonados del todo en nuestra

patria, por efecto, acaso, de una moda que impone la inclinación a los estudios sociológicos, emprendidos por muchos sin tener en cuenta que el estudio del espíritu es la piedra angular de toda la filosofía y que puede imponerse una tarea tan vana como la de quien tratara de edificar sin cimientos, el que trate de conocer la sociedad sin haber estudiado antes al individuo en todos los elementos que integran su personalidad y en todas sus determinaciones internas y externas, subjetivas y objetivas.

E. BARRIOBERO Y HERRÁN.



INTRODUCCION

§ 1º

El conocimiento del espíritu es el conocimiento más concreto y, por consecuencia, el más alto y el más difícil. *Conócete a ti mismo;* he aquí un precepto que no tiene en sí, ni en el pensamiento de quien primero lo proclamó, el significado de un sencillo conocimiento de sí mismo, es decir, de un conocimiento de las aptitudes, del carácter, de las tendencias y las imperfecciones del individuo, sino del conocimiento de lo que hay de esencial y verdadero en el hombre, es decir, de la creencia en sí mismo en cuanto espíritu (1).

La filosofía del espíritu no tiene, en modo alguno, por objeto este pretendido conocimiento que busca en el hombre sus rasgos, sus pasiones, sus debilidades individuales, y que escruta, como suele decirse, los repliegues del corazón humano; conocimiento que, por una parte, no tiene más valor que el que supone el conocimiento general del hombre, partiendo esencialmente del espíritu (2), y, por otra parte, sólo gira sobre los accidentes, sobre los productos (3) insignificantes y pasajeros del ser espiritual, y no penetra en su sustancia, ni en su naturaleza íntima (4).

La dificultad que presenta el conocimiento filosófico del espíritu procede de que para esto no se toma en cuenta la idea lógica, que es, comparativamente, la idea simple y abstracta, sino la forma más completa y desarrollada a que llega la idea en su realización. No es sólo el espíritu absoluto, sino el espíritu finito o subjetivo, el que se debe considerar como una realización de la idea. No se sabría ascender a una concepción verdaderamente filosófica del espíritu más que tomando su noción en su realización y en su desarrollo vivos, o, lo que es lo mismo, tomando el espíritu como una formación de la idea eterna (5). Pero conocer su noción es lo propio

(1) Porque el espíritu es lo verdadero, en y por sí; es la esencia, mejor dicho, la idea absoluta.

(2) Es decir, que supone el conocimiento de la naturaleza general del hombre, que ante todo y esencialmente consiste en su espíritu; en esto se diferencia el hombre del animal y de la naturaleza, en donde sólo aparece como momento subordinado.

(3) Falsos, esto es, que no tienen una realidad sustancial.

(4) Sino en lo que hay de real, de verdadero y de permanente en el espíritu.

(5) La idea eterna se realiza en el espíritu, como se realiza en la lógica y en la naturaleza, aun cuando bajo formas diversas.

de la naturaleza del espíritu. Por consecuencia, la prescripción "conócete a ti mismo", impuesta a los griegos por el oráculo de Apolo, no debe ser considerada como un precepto que un poder extraño inculca al espíritu humano, sino como la voz de Dios que excita al reconocimiento de sí mismo; debe ser considerada como ley absoluta del mismo espíritu. Esto es lo que hace que todo acto del espíritu no sea más que una percepción de sí mismo. Y el fin de toda ciencia verdadera consiste en que el espíritu se encuentre en sí mismo en todo lo que llena el cielo y la tierra. No hay para el espíritu otro objeto que éste. Ni aun el espíritu oriental se absorbe por completo en el objeto de su adoración (6). Los griegos son los que primero han concebido, de una manera explícita, como espíritu al ser divino; pero los griegos no se educaron en la filosofía, ni en la religión, ni en el conocimiento del absoluto infinito del espíritu, lo que hace que el trabajo del espíritu humano sobre el espíritu divino no ofrezca todavía en ellos el carácter de la libertad absoluta. Solamente el cristianismo por su doctrina del Dios-hombre y de la presencia del Espíritu Santo en la comunión de los creyentes, ha introducido en la conciencia humana una relación completamente libre con el infinito y a la par ha traído la posibilidad del conocimiento racional del espíritu en su absoluta infinitud (7).

Además, sólo este conocimiento tiene derecho a ser llamado filosófico. El conocimiento de sí mismo, entendido en el sentido ordinario y vulgar de una rebusca de las imperfecciones y las debilidades del individuo, puede tener interés e importancia para el individuo mismo, pero no para la filosofía. Y aun para lo que concierne al individuo tiene tanto menos valor cuanto más se aleja del conocimiento de la naturaleza general intelectual y moral del hombre y pierde de vista los deberes y el verdadero contenido de la voluntad, con lo que degenera en una averiguación, en la que el individuo se recrea en la contemplación de sí mismo y de sus idiosincrasias. Esto es, asimismo, aplicable a lo que se llama *conocimiento del hombre*, estudiado en los rasgos particulares de algunos individuos. Tal conocimiento es útil y necesario en la vida, sobre todo en esas malas organizaciones políticas, en donde no dominan el derecho ni la moral, sino el capricho, el humor y el arbitrio de los individuos; como asimismo es útil y necesario en el campo de la

(6) Y por consecuencia ha sentido que el espíritu, aun presuponiendo la naturaleza, forma una esfera superior y distinta de la naturaleza.

(7) El espíritu es la esfera de la libertad, y cuanto más nos elevamos en las esferas del espíritu, más nos elevamos en las esferas de la libertad.

ntriga, en donde los hombres guardan su posición o se atienen a ;us fines contingentes, no apoyándose sobre la naturaleza de las :osas, sino sirviéndose hábilmente de las aptitudes especiales de los lemás. Semejante conocimiento del hombre tampoco tiene impor:ancia para la filosofía. No es él quien, encerrado como está en los ıctos particulares y contingentes, pueda elevarse a la inteligencia de os grandes caracteres, en donde la naturaleza humana se encuentra :epresentada en su más alta expresión y en su verdad. Pero este co1ocimiento del hombre viene a ser menos nocivo cuando desconoce .os rasgos substanciales de los individuos históricos, e ignorando las :osas que sólo pueden ser realizadas por los grandes caracteres, se ›sfuerza en pesquisas que no pueden tener más pretensión que la de ;er ingeniosas y hacer salir los más grandes acontecimientos de los rasgos accidentales de estos héroes, de sus pretendidas perspicacias pequeñas y de sus pequeñas pasiones; procedimiento que degrada el gobierno providencial de la historia, y de ella hace un poder vacío y caprichoso y una serie de accidentes.

§ 2º

En otra obra tratamos de la *pneumatología*, o sea, de lo que se llama *psicología racional*, considerada como una metafísica abstracta del entendimiento. La *psicología empírica* tiene por objeto el espíritu concreto, y desde la renovación de las ciencias, en donde la observación y la experiencia han llegado a ser, ante todo, el fundamento del conocimiento concreto, ha seguido la misma dirección; lo que ha hecho que, por un lado, esta metafísica que acabamos de indicar haya sido excluida de esta ciencia empírica, y no haya podido constituirse por sí misma de una manera concreta y determinada; y que, por otra parte, la ciencia empírica se haya atenido a la metafísica ordinaria del entendimiento, que sólo reconoce *fuerzas, actividades* diversas, y las ha desterrado por el conocimiento especulativo.

En este orden de indagaciones, los libros de Aristóteles sobre el alma, sus estados y facultades, son los que tienen mayor importancia, o, mejor dicho [8], los únicos que tienen valor especulativo. El objeto esencial de una Filosofía del Espíritu, no puede ser otro que traer la ciencia del espíritu al campo de la noción, y, por ende, penetrar también nuevamente en el pensamiento íntimo de estos escritos de Aristóteles.

(8) Sus Tratados del alma y sus Opúsculos sobre la física.

(Zusatz.) * Del mismo modo que es preciso eliminar de la verdadera filosofía especulativa las pesquisas de que hemos tratado en el parágrafo precedente, y que ruedan sobre las manifestaciones contingentes individuales y empíricas del espíritu, del mismo modo hay que eliminar aquellas que, siguiendo una marcha opuesta del todo, sólo se ocupan de las determinaciones generales abstractas de la esencia, que no aparece como se pretende, indagaciones que constituyen lo que se llama *psicología* o *pneumatología* racional. Es preciso eliminar estos dos órdenes de indagaciones de la filosofía especulativa, porque ésta no recibe de los objetos la representación como llegada del exterior, y no los determina, ni mucho menos, por las simples categorías del entendimiento, conforme a esta psicología, que se pregunta si el alma es simple, si es inmaterial, si es una substancia. En estas cuestiones se considera el espíritu como una cosa (9), porque se supone en él categorías ante el procedimiento general del entendimiento, así como elementos inmóviles y fijos, por lo que ellas no sabrían explicar la naturaleza del espíritu. El espíritu no es un efecto ni un ser inmóvil, sino más bien el movimiento absoluto, la actividad pura, la negación o la idealidad de todas las determinaciones fijas del entendimiento. No es un ser simple, de una simplicidad abstracta, sino un ser que, en su simplicidad, se diferencia de sí mismo; no es un ser completo en sus manifestaciones, una esencia que se encierra en sí misma bajo la envoltura de sus manifestaciones; pero existe en su realidad sólo por las formas determinadas de sus manifestaciones necesarias; no es, en fin, como lo concibe esta psicología, un alma (10) que sólo estaría unida al cuerpo por una relación exterior; es un ser interiormente ligado al cuerpo por la unidad de la noción.

Entre la indagación, que tiene por objeto la individualidad contingente del espíritu, y la pneumática, que sólo elige su esencia abstracta (11), viene a colocarse la psicología empírica, que observa y describe las diversas facultades del espíritu. Pero esta psicología no se eleva mucho más a la verdadera unidad de lo individual y lo universal, al conocimiento de la naturaleza general concreta o, si se

* *Zusatz.* Vocablo alemán que significa adición, agregado o enmienda.

(9) La *cosa*, en cuanto cosa, es un momento de la *esencia* o *reflexión*, y en esta esfera se mueve generalmente el entendimiento, porque el entendimiento toma su ser, un objeto, una noción, y los considera como *una cosa en sí*, y añade a ella predicados que quedan como elementos inmóviles y fijos.

(10 El autor usa el vocablo *seclending*, que es verdaderamente intraducible literalmente; quiere decir *cosa alma, cosa animada, cosa en sí*.

(11) Esencia sin fenómenos, porque la esencia *afenomenal* es una esencia abstracta.

uiere, a la noción del espíritu; y, por tanto, no tiene derecho a ser lamada filosofía especulativa, porque toma el espíritu en general y as facultades particulares en que lo divide, como dadas por la reresentación, sin demostrar la necesidad de estas facultades, desconándolas de la noción del espíritu. Pero estas facultades están en el spíritu, y allí no hay otras más que ellas. A esta imperfección de a forma, necesariamente se une [12] la alteración del contenido del spíritu. Si en las dos indagaciones cuyo giro acabamos de indicar, e presentan, de una parte, lo individual, y, de otra, lo universal, omo términos que existen cada uno separadamente y por sí, se endrán también en la psicología empírica las facultades particulaes en que el espíritu está compartido, como términos rígidos [13] ncerrados en sus límites, de tal manera, que el espíritu venga a ser ın simple agregado de fuerzas independientes, unidas sólo por una elación de acción recíproca a partir de una relación exterior. Porque, aunque esta psicología se proponga establecer entre las diversas acultades del espíritu en relación *armónica* (ésta es una palabra que se ve continuamente en dichas averiguaciones), no llega a reresentar por la unidad originaria del espíritu más que una simple ınidad virtual [14]. Menos todavía demuestra como racionales y neesarios los movimientos particulares, al través de los que se desarrola la noción o la unidad en sí del espíritu. Así, esta relación armóica no es más que una representación vacía, que trata de darse una ubstancia en sus frases, igualmente vacías, y permanece impotente ınte las facultades del espíritu que ha presupuesto independientes.

§ 3º

El sentimiento de sí mismo, de la unidad viviente, del espíritu, se opone, naturalmente, a la idea de que el espíritu se dispersa en sus diversas facultades o fuerzas, bien se representen éstas como independientes unas de otras, bien confluyendo en el mismo punto, y no haga en ellas más que representarse [15]. Pero lo que hace notar aquí más vivamente la necesidad de conocerlo siguiendo su noción, son las oposiciones que se producen en el espíritu, tales como la

(12) No hay que olvidar que la forma y el contenido son inseparables.
(13) Que no se unan unos con otros.
(14) Una unidad que debe ser, pero no es; una unidad que esta psicología no realiza.
(15) Porque estas fuerzas o actividades del espíritu no están pensadas, sino representadas, y la facultad representativa no sabría unir los seres más que de una manera exterior.

oposición de la libertad y la necesidad, o la de la libre actividad del alma y de su naturaleza corporal exterior, y la relación que se sigue de estos términos (16). Los fenómenos del magnetismo animal, ante todo, han demostrado en estos últimos tiempos, hasta en el campo de la experiencia, la unidad substancial del alma, y han hecho caer bajo la intuición la potencia de su idealidad, dando así un mentís a las diferenciaciones absolutas (17) del entendimiento, y demostrando al mismo tiempo, de una manera inmediata, la necesidad del pensamiento especulativo para conciliar las opiniones.

(Zusatz.) Todas estas concepciones limitadas del espíritu que acabamos de esbozar en los párrafos precedentes, han sido trastornadas, en parte, por las grandes transformaciones que ha sufrido la filosofía en general en estos últimos tiempos; y, en parte, por la experiencia misma, por los fenómenos del magnetismo animal, que han venido, por decirlo así, a golpear en la cabeza del pensamiento finito. Por lo que concierne a la filosofía, se ha elevado sobre estos procedimientos finitos de la reflexión, que habían prevalecido desde Wolf, y hasta en el punto de vista de Fichte (18), que se encerró en los hechos conscientes, como suelen llamarse a la concepción del espíritu en cuanto idea real que se entiende en sí misma o, si se quiere, a la concepción del espíritu viviente, que se diferencia en sí mismo en virtud de una necesidad interior, y vuelve de esta diferenciación a esta unidad. Por allí, no sólo ha separado esta concepción finita del espíritu, en donde no dominan más que las abstracciones de lo individual, lo particular o lo general, y, en lugar de la noción que forma su verdad, no elige más que sus momentos; pero ha colocado en el sitio de la descripción exterior de una manera presupuesta (19) la forma severa de su contenido, que él desenvuelve en virtud de una necesidad interior, y ha hecho reconocer esta forma como el único método verdaderamente científico. En las ciencias empíricas es del exterior, de la experiencia, de donde se reciben los materiales del conocimiento; y estos materiales se ordenan siguiendo una regla general, admitida de antemano, y se unen siguiendo las relaciones exteriores. El pensamiento especulativo, por el contrario, debe demostrar la necesidad absoluta de cada uno de sus objetos

(16) Esta relación es la de la libertad del espíritu y su ser determinado.

(17) Las diferencias fijas, rígidas del entendimiento, son diferencias absolutas en el sentido de que la una no pasa a la otra.

(18) Esto es, del pensamiento que no se eleva sobre la esfera de la reflexión.

(19) Materia presupuesta dada, encontrada ante sí.

su desarrollo, lo que cumple al deducir cada noción particular de a noción universal, noción que se produce o se realiza en sí misna, deduciendo, en otros términos, cada noción particular de la lea lógica [20]. Por consecuencia, la filosofía debe concebir el esıíritu como un desarrollo necesario de la idea eterna, y representar as diversas partes que componen la ciencia del espíritu como una imple evolución de su noción. Del mismo modo que en el ser viiente, en general, todo está ya contenido idealmente [21] en el ermen, y todo sale de este último y no de ninguna otra fuerza xtraña, así las formas diversas del espíritu viviente deben ser enendradas por su noción como por su germen. Nuestro pensaniento [22] se mueve por la noción y queda inmanente el objeto leterminado por ella; y nosotros somos, por decirlo así, espectalores del desarrollo propio del objeto, sin introducir en él ninguna lteración, mezclando en él nuestras representaciones subjetivas y ccidentales. La noción no se desenvuelve por virtud de un impulso xterno; es su propia naturaleza la que, conteniendo en sí la conradicción de la simplicidad y la diferencia, y partiendo del moviniento, la estimula a realizarse y a desenvolver la diferencia que ólo contiene de una manera ideal, es decir, la estimula a cambiar n diferencia real la diferencia que contiene bajo la fórmula conradictoria de no diferencia; lo que hace que, suprimiéndose lo que ıay de exclusivo y de imperativo en su simplicidad, realice este odo, del que antes no contenía más que la posibilidad [23].

Pero la noción no es menos independiente de nuestro pensaniento arbitrario en su punto de llegada [24] que en su punto de ıartida y en los diferentes grados de su desarrollo. En las indagaiones que se apoyan sobre el razonamiento, la conclusión es más ı menos arbitraria. En la ciencia filosófica, por el contrario, la noión misma pasa sobre un límite a su desarrollo y allí se da una ealidad que le corresponde por completo. El germen de la planta (esta noción que existe de una manera sensible) [25] concluye su des-

(20) Esto no quiere decir que la idea lógica y el espíritu sean una misma osa, sino que hay que deducir los distintos momentos del espíritu, siguiendo a forma absoluta en que la idea lógica determina los desenvolvimientos del spíritu.

(21) Es decir, virtualmente.

(22) Porque en el pensamiento absoluto esta distinción del pensamiento, le la noción y del objeto, carece de sentido.

(23) Así hay una noción o idea del espíritu, y esta idea, y los diversos novimientos de esta idea, constituyen la realidad del espíritu.

(24) En su conclusión.

(25) Porque se ve de una manera sensible cómo la planta sale de él.

arrollo con una realidad que le corresponde por la producción de la semilla. Lo mismo sucede con el espíritu. Su desarrollo ha llegado a su término cuando su noción se ha realizado por completo, o lo que es lo mismo, cuando el espíritu ha alcanzado la conciencia completa de su misión (26). Pero este retorno y esta concentración del principio en el fin, este movimiento de la noción, que vuelve sobre sí al desarrollarse, aparece bajo una forma más completa en el espíritu que en el ser viviente, porque mientras en el último la semilla engendrada no es idéntica al ser por el que fue engendrada, en el espíritu que se conoce a sí mismo, el ser engendrado y el ser que engendra son idénticos. Esto sucede considerando al espíritu en el proceso de la realización espontánea de su noción (27), como lo acabamos de trazar, y que la encuentra en su verdad, porque la verdad es el acuerdo de la noción con su realidad. En su estado inmediato, el espíritu no es todavía el espíritu verdadero, porque todavía no ha objetivado su noción, todavía no ha transformado su contenido inmediato en un contenido que se apoye sobre sí mismo; no ha establecido su realidad de una manera adecuada a su noción. El desarrollo entero del espíritu no es más que la elevación del espíritu a su verdad, y las potencias del alma, como se les llama, no son más que los diversos grados de esta elevación. Por esta diferenciación y por esta metamorfosis de sí mismo, así como llevando sus diferencias a la unidad de su noción, entra el espíritu en posesión de su verdad y es un ser viviente, orgánico y sistemático, como por el conocimiento de esta naturaleza del espíritu, y sólo por este conocimiento la ciencia del espíritu es también una ciencia real, orgánica y sistemática, predicados que no podrían pertenecer ni a la psicología racional, ni a la psicología empírica, pues la primera hace del espíritu una ciencia muerta y separada de su realización y la segunda hace de él un ser también muerto, en el sentido de que lo rompe en una multiplicidad de fuerzas independientes que no están engendradas ni ligadas por la noción.

Como hemos hecho notar, el magnetismo animal ha tenido por resultado hacer separar la concepción exclusiva y falsa del espíritu, tal como la produce el entendimiento. Este estado extraor-

(26) Vuelve a sí mismo, porque el pensamiento absoluto y filosófico, la noción y la realidad, el principio y el fin, el germen y la planta, son una misma cosa.

(27) Realización espontánea, que se hace virtualmente, por impulso propio de su noción.

linario ha ejercido, sobre todo, gran influencia en la consideración lel lado natural del espíritu (28). Si, por una parte, el entendiniento puede, al menos, tomar de una manera exterior los otros stados y las otras determinaciones naturales del espíritu, así como as formas de su actividad, que pertenecen a la esfera de la conciencia, y si toma la conexión exterior de causa y efecto, que domina n él como en las cosas finitas (esto es lo que se llama curso natual de las cosas), por otra parte, se le rehusa sencillamente creer en os fenómenos del magnetismo animal, porque estos fenómenos no ienen sentido para el entendimiento, que fija el espíritu en un unto del tiempo y del espacio y que une los seres ante la relación le causa y efecto (29). Así este poder que tiene el espíritu para elevarse sobre la naturaleza y sobre sus relaciones exteriores, poder que el entendimiento mira como un hecho maravilloso e increíble, se manifiesta hasta en la esfera de la existencia visible. Sin embargo, bien sea absurdo ver en los fenómenos del magnetismo animal un estado del espíritu superior al del conocimiento y esperar de él revelaciones sobre lo eterno más altas que las que emanan de la filosofía, bien que el estado magnético deba de ser considerado como una enfermedad, como una degeneración del espíritu con respecto a su conciencia ordinaria, puesto que en este estado el espíritu se separa del pensamiento (30), se coloca enfrente de la naturaleza y se mueve en diferencias determinadas (31), mientras estos fenómenos del magnetismo animal, en que el espíritu se liberta de una manera visible de los límites del tiempo y el espacio, ofrecen cierta afinidad con la filosofía y oponen a la incredulidad del entendimiento la brutalidad de un hecho, fuerzan a dar un paso delante de la psicología ordinaria hacia el conocimiento especulativo, único que puede probar que el magnetismo animal no es un hecho incomprensible ni maravilloso.

§ 4º

Lo que hace particularmente difícil el conocimiento de la naturaleza concreta del espíritu, es que sus diferentes grados y las diferentes determinaciones del desarrollo de su noción no perma-

(28) Esto es, el lado por el cual el espíritu está en relación con la naturaleza, porque el magnetismo animal pertenece al espíritu, pero al espíritu que todavía está como sumergido en la naturaleza.
(29) Véase la nota tercera de la página 87.
(30) Del pensamiento, del espíritu mismo.
(31) La razón que conoce siguiendo la noción.

nezcan en el estado de esferas distintas y se presenten enfrente de su formaciones más profundas (32), lo mismo que sucede en la naturaleza, en donde la materia y el movimiento tienen su libre existencia (33); en el sistema solar, las determinaciones sensibles existen de antemano como propiedades de los cuerpos y más libremente todavía como elementos, etc. Las diversas determinaciones y los grados diversos del espíritu, por el contrario, sólo se encuentran como movimientos, estados, determinaciones, en los grados más altos de su desarrollo. Esto hace que los grados más altos estén ya empíricamente comprendidos en los más inferiores. Por ejemplo, en la esfera de la sensibilidad, se encuentran, sea como contenido, sea como determinabilidad, todos los movimientos más profundos del espíritu. Por consecuencia, considerado superficialmente este contenido religioso, moral, etc., podrá pensar que tiene esencialmente su puesto y hasta su manantial en la esfera sensible, que no es en realidad sino una forma abstracta, y de este modo las determinaciones de este contenido no serán tampoco más que modos diversos de la sensación. Pero cuando se han considerado los grados inferiores del espíritu, es también necesario para designarlos, siguiendo su existencia empírica, recordar los más elevados en donde no están contenidos más que en el estado de simples formas, y anticiparse así sobre un contenido que no se produce más que en sus desenvolvimientos ulteriores. Tales son la conciencia en el ensueño, el entendimiento en la demencia, etcétera (34).

NOCIÓN DEL ESPÍRITU

§ 5º

Para nosotros, el espíritu tiene, como presuposición, la naturaleza, en donde es la verdad principio primero y absoluto (35). En esta verdad ha desaparecido la naturaleza, y el espíritu se ha producido como idea que ha llegado a su existencia absoluta, en donde

(32) Como momentos que ha atravesado y dejado atrás.

(33) Libre, quiere decir aquí distinta, separada, abstracta.

(34) El ser es tanto más concreto cuanto más profunda es su unidad, y sus determinaciones son más idénticas y específicas a la vez. De aquí, sobre todo, emanan las dificultades de la ciencia del espíritu, porque sus esferas, aun cuando distintas, penetran unas en otras. La conciencia y el ensueño, la demencia y el entendimiento, constituyen esferas distintas, y sin embargo, no hay entre ellas verdadera separación.

(35) El ser es el principio absolutamente primero, porque es el más concreto; frente a él todos los otros momentos o todas las otras esferas son presuposiciones que vienen a anularse o absorberse en él.

el sujeto, tanto como el objeto, es la noción. Esta identidad es la negatividad absoluta, porque la noción encuentra en la naturaleza su completa objetividad exterior; pero suprime esta existencia exterior, y vuelve a sí identificada con sí misma (36). La noción no es, pues, esta identidad, hasta que vuelve de la naturaleza sobre sí misma (37).

(Zusatz). Ya hemos enunciado la noción del espíritu cuando hemos dicho que el espíritu es la idea concreta (38) que se conoce a sí misma. La filosofía debe demostrar la necesidad de esta noción, como demuestra la necesidad de todas las demás; es decir, debe presentarla como un resultado del desarrollo de la noción universal o la idea lógica. Sin embargo, el espíritu no presupone sólo en este desarrollo la idea lógica, sino también la naturaleza. Porque el conocimiento, que está ya contenido en la simple idea lógica, no es más que la noción del conocimiento pensado por nosotros; pero no es el conocimiento existente por sí mismo, ni el espíritu en su realidad, sino simplemente en su posibilidad. El espíritu real, único que constituye nuestro objeto en la ciencia del espíritu, tiene, como presuposición primera la idea lógica. Por consecuencia, la filosofía de la naturaleza debe contener inmediatamente (y la lógica mediatamente) en su resultado final, la prueba de la necesidad de la noción del espíritu. La ciencia del espíritu debe, por su parte, demostrar esta noción por su desarrollo y su realización (39). En consecuencia, lo que decíamos al comienzo de nuestras investigaciones sobre el espíritu de una manera asertoria, no puede ser demostrado científicamente sino por la completa filosofía. Todo lo que podemos hacer aquí es explicar la noción del espíritu por la representación (40).

(36) La noción llega a ser idéntica con sí misma, cuando establece y suprime a la vez esta existencia o manifestación exterior de ella misma: la naturaleza.

(37) Es decir, que la noción no es noción del espíritu hasta que descansa sobre la naturaleza y se desarrolla en ella por completo. A partir de aquí es la identidad del sujeto con el objeto, mejor dicho, la negativilidad absoluta, que a la vez suprime y contiene la naturaleza.

(38) Idea real que está en posesión de toda su realidad.

(39) Es decir, que la naturaleza, llegada a su más alto punto, que es también su resultado final, debe establecer la noción del espíritu, demostrar que hay sobre ellos una noción, una esfera, para la cual está hecha, pero no sabe alcanzarla. Por su parte la ciencia del espíritu demuestra esta noción realizándose, estableciendo los diversos momentos de la noción del espíritu, porque ésta es la demostración verdadera y concreta de un objeto.

(40) Por la representación, pero no por el pensamiento, porque el pensamiento no sabría, hablando estrictamente, pensar la idea del espíritu fuera de esta idea, en una introducción o en investigaciones preliminares y esotéricas. Pero el espíritu no es más que la parte de un todo. Por consecuencia no sa-

Para definir esta noción es necesario indicar la determinabilidad por la cual la idea existe en cuanto espíritu. Una determinabilidad no es determinabilidad más que frente a otra determinabilidad. La determinabilidad del espíritu se encuentra a la vista de la naturaleza. Debe, por consecuencia, ser tomada en su relación con esta última. Es preciso demostrar la idealidad, es decir, la supresión de la existencia exterior de la idea (41), este movimiento por el que la idea vuelve sobre sí misma desde su oposición; es preciso demostrar, decimos, esta idealidad, como constituyendo la determinabilidad específica del espíritu. Porque mientras en la idea lógica el principio específico es el ser en sí, simple, inmediato, en la naturaleza este principio es la exterioridad de la idea (42). Sería alejarnos de nuestro objeto extendernos aquí más largamente sobre lo que hemos dicho ya de pasada sobre la idea lógica. Lo esencial aquí es demostrar el rasgo característico de la naturaleza exterior (43); con ella, como hemos indicado, sostiene el espíritu la relación más inmediata.

La naturaleza exterior es, también, igual que el espíritu, un ser racional y divino, una representación de la idea. Solamente que la idea no aparece en la naturaleza más que en el elemento de la exterioridad, y no sólo es exterior al espíritu, sino a la misma interioridad absoluta (44) que constituye la esencia del espíritu, y es exterior a sí misma. Esta noción de la naturaleza, ya reconocida por los griegos, a quienes llegó a serles familiar, concuerda en todos sus puntos con la manera usual de representárnosla. Sabemos que el ser perteneciente a la naturaleza está en el tiempo y en el espacio; que en la naturaleza, tal ser está yuxtapuesto a tal otro o sigue a cual otro; en suma, que los seres de la naturaleza son exteriores unos a otros hasta el infinito. Sabemos, además, que la materia, ese substracto universal de todas las formaciones particulares de la na-

---

bría ser científicamente pensado y demostrado fuera de este todo, es decir, independientemente de la lógica y de la naturaleza.

(41) Supresión del *ser distinto* de la idea.

(42) Así, en la lógica la idea está encerrada en sí misma; en la naturaleza está fuera de sí, es exterior a sí misma; en el espíritu, su carácter distintivo es la idealidad, lo que quiere decir que el espíritu suprime a la vez la lógica y la naturaleza, pero apropiándoselas, idealizándolas, elevándolas a la unidad de su idea, o, lo que es lo mismo, a la idea.

(43) El predicado *exterior* designa aquí la naturaleza tal y como es fuera del espíritu, a diferencia de la naturaleza que se encuentra en el espíritu.

(44) La interioridad que lo es en y por sí, una interioridad que contiene la exterioridad.

uraleza [45], no sólo nos opone una resistencia y subsiste fuera de uestro espíritu, sino que permanece exterior a sí misma y se opone na resistencia a sí misma, en cuanto que se divide en puntos conretos, en esos átomos materiales de que está compuesta. Las difeencias en que se desenvuelve la noción de la naturaleza, son, en iás o en menos, existencias independientes unas de otras. Estas xistencias están, ciertamente, en relación entre sí, por virtud de su nidad originaria, de tal modo, que no podría ser concebida la una in la otra; pero esta relación les es más o menos exterior. Hay, ues, razón para decir que lo que domina en la naturaleza no es a libertad, sino la necesidad, porque, hablando propiamente, la iecesidad es la relación puramente interior, y, por esto mismo, puamente exterior de existencias independientes unas de otras [46]. Así, por ejemplo, la luz y los elementos aparecen como dos monentos independientes uno de otro, o los planetas, aunque atraídos or el sol y a pesar de esta relación con su centro y unos con resecto a otros, contradicción que está representada por el movimieno de los planetas alrededor del sol [47]. Sin duda, en el ser viviente e manifiesta una necesidad más alta [48] que la que domina en el er sin vida. Ya en la planta se produce un centro que se esparce n la periferia, una concentración de las diferencias, una evolución ue se desplaza desde dentro, una unidad que se diferencia de sí nisma, que envuelve sus diferencias en la yema, y, por consecuenia, alguna cosa que recuerda el instinto [49]. Pero esto allí no es nás que una unidad incompleta, porque el proceso de la formaión de los órganos de la planta es una dispersión del elemento egetal; cada parte es la planta entera, una reproducción de esta iltima, y, por consecuencia, las partes sólo están incompletamente ometidas a la unidad del todo. El organismo animal representa un rado más alto de este triunfo sobre la exterioridad de la natura-

(45) Que no tienen más que el ser de un ser limitado, cuya limitación consiste en no tener más que una existencia particular, aislada, exterior a los otros seres y a sí misma.

(46) Así, la libertad no podría existir más que en el espíritu en donde lo interno y lo externo se compenetran. La libertad supone el ser que no sólo se mueve y se determina interiormente y por sí mismo, sino que se determina interiormente a sí mismo, y en esta determinación envuelve y se apropia el objeto por el que o a la vista del que se determina.

(47) Contradicción que este movimiento establece y borra o concilia, todo a la vez.

(48) Más alta en el sentido de que se acerca más a la libertad del espíritu.

(49) Algo que atribuimos al instinto: movimiento, tendencia propia, interna, espontánea.

leza. Aquí, no solamente cada miembro engendra al otro, es a la vez causa y efecto [50], medio y fin, y, por lo tanto, es a sí mismo su contrario, sino que el todo está de tal manera penetrado por su unidad, que en él no hay nada independiente, y cada determinabilidad, es al mismo tiempo, una determinabilidad ideal [51] y el animal guarda en cada una de ellas la unidad y la totalidad de su naturaleza, lo que hace que en el organismo animal, la exterioridad pierda toda significación y toda verdad. Por esta concentración en sí mismo, en su determinabilidad, y por esta vuelta sobre sí mismo desde su exterioridad, el animal es sujeto por sí y siente, porque la sensación es justamente esta omnipresencia de la unidad del animal en todos sus miembros, los que comunican inmediatamente cada impresión al todo [52] que en el animal comienza a volver por sí. Esta interioridad subjetiva hace que el animal pueda, no sólo determinarse por consecuencia de una impulsión exterior, sino por sí mismo y por su propia virtud, que hace, en otros términos, que posea el deseo y el instinto. La subjetividad del animal contiene una contradicción y el deseo de conservarse por la supresión de la contradicción; y esta conservación de sí mismo es lo que constituye el privilegio del animal, y en un grado todavía más alto, el del espíritu. El ser que siente, está determinado, tiene un contenido, y, por consecuencia, una diferenciación. Esta diferencia es, ante todo, completamente ideal y simple, y está envuelta en la unidad del ser que siente. La diferencia envuelta y que subsiste en la unidad, es una contradicción, y esta contradicción está suprimida en el que la diferencia existe como diferencia. Por aquí el animal se encuentra transportado de esta simple relación con sí mismo a la oposición con la naturaleza exterior. Por esta oposición cae en una nueva oposición, porque aquí la diferencia está colocada de una manera contradictoria a la unidad de la noción. Es, pues, preciso, que esta contradicción sea borrada, de la misma manera que se borró antes la unidad sin diferencia. La supresión de esta diferencia se realiza en cuanto que el animal destruye lo que encuentra determinado para él en la naturaleza exterior, y él se conserva por medio de esto mismo que destruye. Así, por la destrucción del contrario

(50) Causa y efecto del otro miembro.

(51) En el animal cada determinabilidad es al mismo tiempo una determinabilidad ideal, por la que va a perderse y absorberse en la unidad de la idea del animal.

(52) El animal es en efecto una unidad, un uno, y una totalidad, un todo. Porque es la totalidad de los miembros, pero una totalidad llevada a la unidad por cada uno de sus miembros.

ןue se coloca frente al animal, se encuentran establecidas de nuevo a relación simple primitiva del animal con sí mismo, y la contradicción que allí está contenida. Para que la contradicción sea realnente conciliada, es preciso que el contrario con quien el animal stá en relación, le sea idéntico (53). Esto es lo que tiene lugar en as relaciones de los sexos. Aquí los dos sexos no sienten cada uno n su contrario un ser exterior y extraño, sino que cada uno se iente a sí mismo en el otro, o si se quiere, cada uno siente el géiero común. La relación de los sexos es, por consecuencia, el punto nás alto a que se eleva la naturaleza viviente. En esta esfera, la iaturaleza se ha libertado todo lo completamente que es posible le la necesidad exterior, porque las diversas existencias no están en elación entre ellas de un modo exterior, pero sienten su unidad. ìin embargo, el alma animal no es todavía libre, porque todavía ıparece como ligada a la determinabilidad de la sensación o excilación, o si se quiere, a una determinabilidad. El género no existe ›ara el animal más que bajo la forma del individuo. El animal iente el género, pero no lo entiende; en él no existe el alma por sí nisma; lo universal no existe por lo universal. Por la supresión le la particularidad de los sexos que tiene lugar en el proceso del ;énero, el animal no espera a la generación del género, porque lo ןue resulta en este proceso es siempre un nuevo individuo. Y así n su más alto punto de elevación sobre lo finito, la naturaleza ›uelve siempre a esto, encerrada en un círculo que no sabría franןuear. La muerte misma, que es necesariamente engendrada por la ontradicción del individuo y el género, no trae lo universal en y ›or sí, o, si se quiere, la individualidad universal en y por sí, el ujeto que es el objeto de sí mismo; porque es la negación vacía de o individual, la negación que, suprimiendo lo individual, aparece omo forma de individualidad inmediata, en lugar de envolver lo ndividual en su unidad. Así en la forma más perfecta a que se leva la naturaleza, es decir, en la vida animal, la noción no se reiere a una realidad adecuada a su esencia espiritual, no llega a soneter completamente el elemento exterior y finito de su existencia; ólo en el espíritu se realiza este triunfo. Y precisamente en la realiación de este triunfo es en lo que el espíritu se diferencia de la iaturaleza, lo que hace que esta diferenciación no sea el acto de un ›ensamiento exterior que refleja sobre la esencia del espíritu.

(53) Como se ve, Hegel diseña aquí en pocas palabras los principales monentos de la vida animal, la sensación, la nutrición y la generación, cuyo estulio más amplio corresponde a la *filosofía de la naturaleza.*

Esta supresión de la exterioridad, que pertenece a la noción del espíritu, es lo que hemos llamado su *idealidad*. Todas las facultades del espíritu, no son otra cosa que modos diversos por los que lo externo llega a lo interno; esto es lo que constituye precisamente el espíritu, que no llega a ser y no es espíritu más que por esta reversión, por esta idealización o asimilación de las cosas exteriores. Si consideramos más de cerca el espíritu, encontraremos en el yo su determinación primera y más simple. El yo es un ser simple, universal. Cuando decimos yo, entendemos que designamos así un ser individual. Pero como cada individuo es un yo, sólo designamos así un ser de hecho universal. A su universalidad debe el yo la facultad de poder hacer abstracción de todas las cosas, hasta de su vida [54]. Sin embargo, el espíritu no es este ser simple, abstracto, semejante a la luz, como se le concibe cuando se habla de la simplicidad del alma como opuesta a la composición del cuerpo; más bien es, a pesar de su simplicidad, un ser esencialmente diferenciado, porque el yo se opone a sí mismo, hace de sí mismo su propio objeto y vuelve de esta diferencia antes abstracta o envuelta a su unidad. Esta concentración del yo en sí mismo, en su diferencia, constituye su infinitud o su idealidad. Pero esta idealidad sólo se demuestra por la conexión del yo [55] con la variedad infinita de la materia que tiene delante de sí. Mientras el yo se apodera de esta materia y la transforma y la disuelve en su universalidad, le quita su naturaleza individual e independiente y le comunica una existencia espiritual. Alejado de la multiplicidad de sus representaciones, el espíritu, abdicando de su simplicidad y de su unidad, se encuentra como dispersado en la exterioridad del espacio y penetra en esas representaciones de su identidad y de su transparencia, quitándoles toda existencia propia e independiente.

Sin embargo, el espíritu no se conforma con disolver en cuanto espíritu finito, por su facultad representativa [56], los seres en el espacio de su vida interior y borrar en ellos la existencia exterior de una forma que permanece como un procedimiento externo, sino que, en cuanto conciencia religiosa, penetra y se eleva al través de

(54) Porque puede pensarse como privado de vida, como muerto.

(55) Esta idealidad del yo, esta unidad en la cual el yo envuelve y disuelve la materia que tiene delante de sí —la naturaleza y todas las cosas en general—, no se realiza y no se demuestra más que por el mismo movimiento del yo, movimiento por el que el yo establece sus esferas diversas, y al establecerlas entra en relación con todas las cosas y espiritualiza todas las cosas.

(56) Porque el espíritu finito no se eleva hasta la idea; sólo se mueve en la esfera de la representación del yo; en cuanto yo, pertenece al espíritu finito.

ı apariencia de los seres hasta ese poder divino, uno, infinito, que unta y anima interiormente todas las cosas, y al fin concluye esta dealización de las cosas en cuanto pensamiento filosófico, es decir, ntendiendo de una manera determinada, como su principio uni-ersal, la idea eterna que las engendra y se manifiesta en ellas. Por ste conocimiento, la naturaleza ideal del espíritu, que se mueve y e desarrolla también en la esfera del espíritu finito (57), atiende a u forma más completa y acabada y el espíritu se transforma en spíritu que se comprende perfectamente a sí mismo en la posición lel espíritu absoluto. Ya en el espíritu finito, la idealidad contiene n sí este movimiento que vuelve a su punto de partida, este mo-imiento por el que el espíritu, al pasar de su estado sin diferencia —que constituye su primera posición— a su contrario —la nega-ión de esta posición— y volviendo sobre sí mismo por la negación le esta negación, se afirma y se reconoce como negatividad absoluta y como afirmación infinita de sí mismo. Y conforme a esta constitución del espíritu debemos considerar en primer término el espíritu finito en su unión inmediata con la naturaleza; en seguida en su oposición con ésta, y por último en su identidad que contiene esta oposición mediatizada por ella. El espíritu finito está así concebido como totalidad, como idea, y como idea que ha vuelto sobre sí misma desde su oposición y que existe por sí en su realidad. Pero esta reversión no encuentra en el espíritu finito más que su principio, y solamente en el espíritu absoluto se cumple de una manera perfecta, porque sólo en este espíritu la idea se toma a sí misma. Y no se toma a sí misma en la simple forma de la noción o de la subjetividad, o en la simple forma también exclusiva de la objetividad o de la realidad, sino en la unidad perfecta de estas diferencias (58), es decir, en su absoluta verdad.

Lo que acabamos de exponer con relación a la naturaleza del espíritu, no debe ser demostrado, ni ha sido demostrado, más que por la filosofía, y ninguna necesidad tiene de ser confirmado por la conciencia vulgar. Pero como el pensamiento irreflejo no sabría pensar más que bajo forma de representación la noción desenvuelta del espíritu, se puede recordar en este punto que la teología cris-

(57) Es decir, que en la esfera del espíritu finito se ve ya aparecer y formarse la naturaleza ideal del espíritu, pero solamente en el conocimiento filosófico el espíritu se conoce y existe como espíritu absoluto o como idea absoluta.

(58) Es decir, en estos momentos que el mismo espíritu coloca y absorbe en su unidad.

tiana también ha concebido a Dios, es decir, a la verdad, como espíritu, y ha concebido este espíritu, no como un ser inmóvil que permanece encerrado en su unidad abstracta, sino como un ser que entra necesariamente en este proceso, en el que él mismo se diferencia, se apoya en su contrario y no busca la unidad de sí mismo más que por ese contrario y por su supresión, por una supresión en la que no se separa de su contrario, pero lo envuelve y lo conserva en su unidad. Como se sabe, la teología explica este proceso bajo la forma de representación, enseñando que Dios Padre (este Ser universal que permanece dentro de Sí mismo), renunciando a su existencia solitaria, crea la naturaleza (el ser exterior a sí mismo y colocado fuera de sí mismo), crea a su hijo (su otro yo); pero en virtud de su amor infinito se contempla a sí mismo en este contrario, en el que reconoce su propia imagen, y vuelve a su unidad, unidad que no es ya la unidad absoluta e inmediata, sino la unidad concreta que sale de la diferencia y de la mediación del padre y del hijo, y que en la comunidad cristiana es el Espíritu Santo, el espíritu que ha entrado en posesión de su verdad y su realidad absolutas. Así es como Dios debe ser pensado cuando se le toma en su verdad absoluta o, si se quiere, en cuanto idea en y por sí en su realidad; es decir, cuando no se le toma bajo la forma de simple noción o del ser en sí abstracto, o bajo la forma también inadecuada de una realidad individual que no se acuerda con la universalidad de su noción sino en la perfecta conformidad de su noción y su realidad. Esto es lo que creemos que debemos decir al tratar las determinabilidades diversas de la naturaleza y del espíritu en general. Por el desarrollo de las diferencias se encuentra al mismo tiempo indicada la relación que la naturaleza y el espíritu sostienen entre sí. Como se formula ordinariamente una falsa noción de esta relación, no estará fuera de propósito esclarecerla aquí con algunas consideraciones. Hemos dicho que el espíritu niega la exterioridad de la naturaleza, que por ella se asimila la naturaleza y la idealiza. En el espíritu finito que coloca la naturaleza fuera de sí, esta idealización reviste una forma exclusiva. Aquí, frente a la actividad de nuestra voluntad y de nuestro pensamiento, viene a colocarse una materia exterior, que por ser indiferente al cambio que en ella producen nuestras percepciones, permanece de hecho pasiva con respecto a esta idealización que le es comunicada. Pero en el espíritu que engendra la historia del mundo se encuentra otra re-

ación. Aquí no hay más que, por una parte, una actividad exteior al objeto, y por la otra un objeto puramente pasivo; pero la .ctividad espiritual está dirigida contra un objeto esencialmente acivo, contra un objeto que ha elaborado ya el ser que debe ser en;endrado por esta actividad de tal forma, que haga en esta actividad r en el objeto un solo y mismo contenido. Así, los tiempos y los)ueblos sobre que ejercieron su acción Alejandro y César, se habían)reparado ellos mismos de forma que les permitiera soportar las)bras que estos individuos debían producir. Los tiempos formaron :stos individuos y, a la vez, fueron formados por ellos. Y si estos ıéroes fueron el instrumento del espíritu de sus tiempos y sus na:iones, no se servirían menos, a su vez, de sus naciones como de nstrumento para realizar sus altos fines.

La relación que el espíritu filosófico sostiene con la natura.eza, es parecida a ésta cuyos rasgos acabamos de bocetar [59]. El pensamiento filosófico demuestra que la naturaleza no es idealizada simplemente por nosotros; que su exterioridad no es un momento que ella misma o, si se quiere, su noción no pueda sobrepujar, sino que es la idea eterna, inmanente en la naturaleza, en donde lo que vuelve a sí mismo, el espíritu, reside y obra virtualmente en ella [60], opera esta idealización y esta supresión de la exterioridad; y esto se debe a que esta forma de su existencia está en oposición con la constitución interna de su esencia. Así, la filosofía, en cierto sentido, no tiene más que considerar cómo la naturaleza misma [61] suprime su existencia exterior y vuelve de esta existencia a su centro, a la idea; o bien, cómo este centro se produce en las cosas exteriores; cómo la naturaleza, en una palabra, ella misma emancipa la noción, que tiene oculta en sí, de su desarrollo exterior, y triunfa así de la necesidad exterior. Este paso de la necesidad a la libertad no se realiza de una manera inmediata, sino al través de una serie de momentos cuya exposición constituye la filosofía de la naturaleza. En el más alto punto de la supresión de la exterioridad, es decir, de la sensación, es en donde el espíritu, que está virtualmente y como aprisionado en la naturaleza, encuentra el comienzo

(59) Se le parece, pero no le es idéntico, porque el espíritu nacional constituye una esfera más alta y más concreta que el alma y el espíritu individual, pero no llega a la universalidad y a la unidad del pensamiento filosófico.

(60) El espíritu está ya en la naturaleza, pero nada más que virtualmente, en sí y no por sí; no es espíritu real hasta que no existe en su propia esfera.

(61) Es decir, por una necesidad ideal que existe en ella y que hace pasar la naturaleza al espíritu.

de su existencia a partir de su libertad (62). Al través de esta existencia (63), que está todavía acompañada de una forma individual y exterior, y que, por lo tanto, no se ha emancipado por completo de la necesidad, la naturaleza está como impulsada sobre sí misma hacia el espíritu como tal; es decir, hacia el espíritu que encuentra en el pensamiento su forma universal y absoluta y su verdadera libertad.

Estas consideraciones demuestran ya que esta evolución de la naturaleza, que tiende al advenimiento del espíritu, no debe ser entendida como si la naturaleza fuera el ser absolutamente inmediato originario y generador, y el espíritu el ser engendrado, porque más bien es el espíritu quien engendra la naturaleza y quien es el ser primero y absoluto. El espíritu en y por sí, no es un simple resultado, sino que, en realidad, reposa sobre sí mismo como resultado, se produce a sí mismo y sale de las presuposiciones que él mismo establece; es decir, de la idea lógica y de la naturaleza, y constituye la verdad de las dos; es decir, la forma verdadera del espíritu que sólo existe interiormente (64), como del espíritu que sólo existe fuera de sí. Esta apariencia, siguiendo la que el espíritu parece no existir más que por su contrario (65), está borrada por el espíritu mismo, pues éste nos presenta el más alto grado de ingratitud, si así puede decirse, suprimiendo el ser de que en apariencia se ha servido como de un medio, mediatizando este ser, haciéndole descender al papel de un ser que no subsiste más que para él y colocándose de esta manera en un estado de perfecta independencia. Se ve ya por esto que precede, que el paso de la naturaleza al espíritu no es el paso de un ser a otro ser que le es completamente extraño, sino que sólo es una vuelta, sobre sí mismo, del espíritu que existe fuera de sí mismo en la naturaleza. Sin embargo, es preciso decir también que por este paso, la diferencia determinada de la naturaleza y del espíritu no sale de la naturaleza más que de una forma exterior y accidental. Al decir en otro lugar que la muerte de la vida puramente individual e inmediata es el advenimiento del espíritu, no hemos querido hablar de un advenimiento que sigue

(62) Es decir, que el espíritu ya no es espíritu virtual, sino espíritu en su realidad.

(63) La sensación o la existencia sensible.

(64) Es decir, del espíritu o de la idea que aún no ha llegado a ser exterior a sí misma, o que aún no ha entrado en la esfera de la exterioridad, de la idea lógica.

(65) Para otro distinto de sí mismo, para la naturaleza.

a la carne al seguir al espíritu, sino de un advenimiento determinado por la naturaleza, de un desarrollo de la noción. Y la noción hace desaparecer la imperfección del género que, en el animal, ligado como está a la forma individual, no tiende a una existencia que le sea adecuada, y, por consecuencia, en la muerte se coloca más bien como poder negativo frente a esta existencia. Y ella hace que desaparezca esta imperfección al absorber esta existencia en la individualidad universal en y por sí, o, lo que es lo mismo, en lo universal que existe en cuanto universal y constituye el espíritu.

La naturaleza como tal, no se eleva en su concentración (66) a esta existencia por sí, a la conciencia de sí misma. El animal —la forma más perfecta de esta concentración— no representa más que esta dialéctica exterior al espíritu (67) del paso de una sensación individual que llena toda su alma a otra sensación, lo que hace que la sensación sea lo que domine completamente en él. Sólo el hombre (68) es el que se eleva por encima de la individualidad de la sensación a la universalidad del pensamiento, al conocimiento de sí mismo, de su subjetividad, de su yo; en otros términos: el hombre es el único espíritu pensante, y por esta razón, y sólo por esta razón, se distingue esencialmente de la naturaleza. Lo que pertenece a la naturaleza como tal, constituye una esfera colocada por debajo del espíritu. El contenido entero de la naturaleza se vuelve a encontrar, es verdad, en el espíritu. Pero las determinaciones de la naturaleza están en el espíritu de otra forma que en la naturaleza exterior (69).

§ 6º

Síguese de aquí que la esencia del espíritu es formalmente la libertad, la negatividad absoluta de la noción en cuanto identidad con sí misma. Ante esta determinación formal (70), el espíritu puede hacer abstracción de todo elemento exterior y hasta de las propias

(66) Movimiento al través del que la naturaleza resulta cada vez más interior a sí misma.

(67) En la esfera de la animalidad y hasta en las esferas inferiores del espíritu, no hay más que una dialéctica imperfecta, que no toma la unidad de las cosas y no es, por tanto, la dialéctica verdadera y absoluta del espíritu.

(68) En cuanto ser pensante y sobre todo en el pensamiento filosófico.

(69) Exterior, a diferencia de la naturaleza tal como existe en el espíritu.

(70) Es decir, una determinación abstracta y vacía del contenido, porque la naturaleza real y concreta del espíritu no reside en este momento abstracto sino en la unidad de todos sus momentos.

relaciones externas de su existencia; puede llevar la negación de su ser inmediato individual, el dolor infinito; es decir, puede afirmarse en esta negatividad y permanecer idéntico con sí mismo. Esta posibilidad constituye su universalidad abstracta, que existe por sí (71).

(Zusatz.) La substancia del espíritu es la libertad, es decir, la facultad de no depender de otro, sino de sí mismo; ésta es la relación de sí mismo con sí mismo. El espíritu es la noción que existe por sí, la noción realizada que se tiene a sí misma por objeto. En esta unidad de la noción y de la objetividad, unidad que constituye su esencia, residen a la vez su verdad y su libertad. Si, como Cristo ha dicho, la verdad hace el espíritu libre, la libertad hace la verdad del espíritu. Sin embargo, la libertad del espíritu no es la independencia con que existe fuera de su contrario, sino la independencia que se obtiene al triunfar del contrario o que vuelve al mismo; no es la independencia que se obtiene huyendo del contrario, sino luchando con él y sometiéndolo. Esta es la independencia real y concreta. El espíritu puede salir de su universalidad individual abstracta, de su relación simple con sí mismo, colocar una diferencia real y determinada, lo contrario del simple yo, y establecer así en sí mismo una negación. Y esta relación con su contrario no es una simple posibilidad, sino una necesidad del espíritu, porque sólo acometiendo a su contrario y suprimiéndolo llega a conservarse y, en realidad, a ser lo que debe ser ante su noción, a saber: la idealidad de las cosas exteriores. La idea que vuelve sobre sí misma desde su oposición, o, sirviéndonos de una expresión más abstracta, lo universal que se diferencia a sí mismo y que está en y por sí en sus diferencias. Así, el contrario, el negativo, la contradicción, la escisión, es inherente al espíritu. En esta escisión es en donde reside la posibilidad del dolor. Por consecuencia, el dolor no llega desde fuera al espíritu, como se representa cuando se pregunta de qué manera llega el dolor al mundo. Sucede lo mismo que con el mal (este momento negativo del espíritu infinito, del espíritu que existe en y por sí) (72), que no es más que el dolor que desde fuera llega al espíritu. El mal no es, por el contrario, otra cosa sino el espíritu

(71) La posibilidad es la universalidad abstracta y como envuelta en sí misma del espíritu; pero al mismo tiempo es una universalidad que existe por sí.

(72) Porque el dolor y el mal son momentos esenciales de este espíritu, que sólo es infinito porque contiene el dolor y el mal y triunfa de ellos.

ue se coloca en el punto extremo de su individualidad (73). Hasta n este punto culminante de su escisión, en donde se aleja de la aíz de su naturaleza moral inmediata (74), en esta contradicción ompleta con sí mismo, el espíritu permanece idéntico con sí mis- no y, por tanto, libre. Los seres de la naturaleza son anulados por a contradicción. Si se cambiara el peso específico del oro, por ejem- lo, el oro desaparecería en cuanto oro. Pero el espíritu posee la irtud de elevarse sobre el mal como sobre el sufrimiento. Por con- ecuencia, la lógica ordinaria induce en error cuando enseña que el spíritu es un ser que excluye toda contradicción. Es preciso decir, or el contrario, que toda consciencia contiene la unidad y la dua- idad, a partir de una contradicción. La representación de una cara, or ejemplo, es un elemento de hecho contradictorio al yo, pero ue siempre el yo puede hacérsela; el espíritu puede llevar la con- tradicción, porque no tiene determinación que no sea puesta por él que no sepa que ha sido puesta por él, y, por esto mismo, puede ambién suprimirla. Sin embargo, en su estado inmediato el es- íritu no es realmente libre, pero lo es solamente en sí siguiendo la oción o la posibilidad. La verdadera libertad no existe inmedia- amente en el espíritu; pero debe ser engendrada por su actividad. e debe, por consecuencia, en la ciencia considerar el espíritu como ngendrando su propia libertad. El desarrollo entero de la noción el espíritu no es más que la exposición de esta liberación propia el espíritu de todas las formas que no correspondan a la noción e su existencia. Esta es una liberación que se cumple en cuanto stas formas están dispuestas de tal manera, que su realidad sea ompletamente adecuada a la noción del espíritu.

§ 7º

Esta universalidad es también su existencia. En tanto en uanto existe por sí, lo universal se particulariza y existe en esta articularización idéntico con sí mismo. Manifestarse: en esto stá, por consecuencia, la determinabilidad del espíritu. El espíritu o es una determinabilidad o un contenido, en el que la manifes-

(73) Es decir, el mal es el espíritu que se separa de los contrarios y por su acultad de abstraer se encierra en su individualidad abstracta.

(74) En esta concentración abstracta y vacía, en este estado de egoísmo ibsoluto, el espíritu se aleja de lo universal, de lo real, de lo verdadero, y par- iendo de la raíz de su naturaleza moral, no cesa de ser espíritu, de perma- iecer idéntico con sí mismo y de gozar de su libertad.

tación o la existencia exterior no sería más que una forma que se distingue de sí, de tal manera que al manifestarse el espíritu no manifestaría nada de su naturaleza (75); pero su determinabilidad y su contenido están por completo en esta manifestación misma. Por consecuencia, su posibilidad es inmediatamente su realidad infinita y absoluta.

(Zusatz.) Anteriormente hemos colocado la determinabilidad específica del espíritu en la idealidad, en el poder de borrar la exterioridad de la idea. Al presentar la *manifestación* como constitutiva de la determinabilidad del espíritu, no hemos enunciado una nueva, una segunda determinación, sino únicamente un desenvolvimiento de la primera. Porque por la supresión de su contrario, la idea lógica o el espíritu en sí llega a ser espíritu por sí, es decir, se manifiesta en sí mismo. Así el espíritu por sí o el espíritu como tal, a diferencia del espíritu en sí, que se ignora a sí mismo, que no se manifiesta más que a nosotros (76) y que está como disperso en la naturaleza exterior, es el espíritu que, no solamente se manifiesta a los otros, sino a sí mismo, o lo que viene a ser igual, es el espíritu que no concluye su manifestación en una materia extraña, sino su propio elemento. Esta determinación pertenece al espíritu como tal (77) y, por consecuencia, se aplica a él, no sólo en tanto en cuanto que existe simplemente en relación con sí mismo, en cuanto yo, que se tiene a sí mismo por objeto, sino en cuanto que sale de su universalidad abstracta por sí y coloca en sí mismo una diferencia determinada, un contrario. Porque el espíritu no se absorbe en este contrario, más bien allí se conserva mejor y allí se realiza; allí hace penetrar su naturaleza y le da una existencia que armoniza con la suya, atendiendo así por esta absorción del contrario, o de la diferencia real y determinada, a su individualidad concreta y a la manifestación de sí mismo igualmente determinada (78). Por consecuencia, el espíritu no manifiesta en su contrario más que una naturaleza especial. Pero éste está todo entero en la manifestación de sí mismo. Por consecuencia, lo que el espíritu manifiesta en su propio contenido, no es una forma que le llega de

(75) No manifiesta ninguna cosa de las que le pertenecen, de las que constituyen su realidad.

(76) Este es el espíritu que no se ha elevado a su unidad absoluta.

(77) El espíritu propiamente dicho, el que no existe virtualmente, sino realmente en su esfera propia.

(78) El contrario del espíritu no es un contrario cualquiera, sino el contrario del espíritu determinado por el espíritu.

uera y que le aporta su contenido. Así, al manifestarse el espíritu, 10 manifiesta un contenido que difiere de su forma; pero maniiesta su forma, que expresa su contenido entero, a saber, la maniestación en sí mismo. La forma y el contenido son, pues, idénticos n el espíritu. En general se representa la manifestación como una lueva forma vacía, a la que falta un contenido que debe venir a untarse a ella desde fuera; y se entiende por contenido un ser que permanece dentro de sí mismo, que se encierra en sí mismo, mientras que por forma se entiende el modo según el que el contenido e coloca exteriormente en relación con su contrario. La lógica especulativa demuestra que en realidad el contenido no es un ser que se encierra en sí mismo, sino que por su propia virtud entra en reación con su contrario, y que recíprocamente la forma no debe ser simplemente concebida como un ser dependiente (79) exterior al contenido, más bien acaso como el elemento que forma el contenido tal como existe, es decir, un ser determinado, que se distingue de todos los demás. Y así el verdadero contenido encierra en sí mismo su forma, y la forma verdadera encierra su contenido especial (80). El espíritu es este contenido y esta forma, y como tal debe pensarse.'

Se podrá recordar, en este punto, la doctrina de la religión cristiana, que nos ofrece una explicación representativa (81) de esta unidad de la forma y el contenido (de la manifestación y de la cosa manifestada) en el espíritu. El cristianismo enseña que Dios se revela por Cristo, su hijo. La facultad representativa entiende primeramente esta noción como si Cristo no fuera más que el órgano de esta revelación, como si la cosa manifestada fuera otra distinta del ser que el ser que manifiesta. Pero en el fondo esta proposición significa que Dios se ha manifestado, que su naturaleza consiste en engendrar a su hijo, es decir, en diferenciarse, en limitarse; pero permaneciendo en sí mismo en su diferencia en manifestarse y en contemplarse a sí mismo en su hijo. Y por esta unión con su hijo, por este ser por sí, en otro ser distinto de sí mismo, es por lo que es espíritu absoluto. Así el hijo no es más que un simple órgano; pero es el contenido de la revelación.

(79) En el sentido en que a veces se representa la forma como un elemento subordinado al contenido y como siéndole indiferente o exterior.

(80) La forma es, desde algún punto de vista, el contenido de sí misma.

(81) La representación y no la idea de esta unidad es lo que hay en la doctrina cristiana.

Del mismo modo que el espíritu es la unidad de la forma y del contenido, es unidad de la posibilidad y de la realidad. Entendemos, en general, por posible el ser interno, el ser que todavía no ha llegado al punto en que ya es ser exterior y se manifiesta. Pero hemos visto que el espíritu no es espíritu hasta que se manifiesta. Por consecuencia, la realidad, que consiste precisamente en su manifestación, pertenece a su noción. En el espíritu finito, la noción del espíritu no espera, es cierto, a su perfecta realización. Pero el espíritu absoluto es la absoluta unidad de la realidad y de la noción o posibilidad del espíritu.

§ 8º

La manifestación, que en tanto en cuanto manifestación de la idea abstracta constituye un paso inmediato, el ulterior de la naturaleza, es, en cuanto manifestación del espíritu, cuya creencia es la libertad, la posición de la naturaleza por el espíritu en cuanto mundo, que el espíritu se coloca a sí mismo. Es una posición que, en cuanto momento de la reflexión, es, al mismo tiempo, una presuposición del mundo como naturaleza que existe por sí misma. En la noción, la manifestación es la generación de la naturaleza, como ser de la noción en donde ésta encuentra la afirmación y la verdad de su libertad (82).

COMENTARIO

Lo absoluto es el espíritu; ésta es la más alta distinción de lo absoluto. Desarrollar esta definición, buscar en ella el sentido y el contenido, era, puede decirse, la tendencia absoluta de todo conocimiento y de toda filosofía. Sobre este punto se han concentrado todos los esfuerzos de la religión y de la ciencia, y solamente siguiendo esta dirección se podrá comprender la historia del mundo. La palabra y la representación del espíritu son conocidas desde hace largo tiempo, y éste es el contenido de la religión cristiana: colocar, como problema fundamental, el conocimiento de Dios en cuanto espíritu. Tomar en su propio elemento, en su noción, lo

(82) Es decir, que en la esfera de la reflexión, que es la esfera de la consciencia y del espíritu finito, la naturaleza aparece como un ser presupuesto por el espíritu, con el cual está en relación, pero sigue siéndole exterior, mientras en la noción la naturaleza está establecida por el espíritu y la manifestación es una creación de la naturaleza por el espíritu.

[q]ue esta religión presenta bajo forma representativa, es lo que [c]onstituye, virtualmente, la esencia (83) y la tarea de la filosofía; [t]area que la filosofía no sabría realizar, de una manera real y deci[s]iva, más que haciendo de la noción y de la libertad el objeto y el [a]lma de sus investigaciones.

(Zusatz). La revelación de sí mismo es una determinación [i]nherente al espíritu, pero se produce bajo tres formas distintas. [L]a primera, conforme a la que se manifiesta el espíritu que existe [e]n sí, o la idea lógica, es la transformación de la idea en la forma [i]nmediata de la existencia particular y exterior (84). Esta transfor[m]ación constituye lo ulterior de la naturaleza. La naturaleza tam[b]ién es un ser engendrado, pero su generación presenta la forma [d]el ser inmediato, del ser exterior de la idea (85). Esta forma está [e]n oposición con la interioridad de la idea que se desenvuelve por [s]í misma de sus presuposiciones. Esto es lo que hace que la idea [o] el espíritu, que está como dormido en la naturaleza, suprima la [e]xterioridad, las formas individuales e inmediatas de la naturaleza, [e]ngendre una existencia conforme a su constitución interna e individual y vuelva por ella el espíritu que se refleja sobre sí mismo, que existe por sí y que posee la conciencia de sí mismo: el espíritu que vela o el espíritu como tal. Aquí es donde se ve aparecer la *segunda forma* de la manifestación del espíritu. En esta esfera, el espíritu no se produce como espíritu que se dispersa en la naturaleza; pero él se coloca como ser por sí, como ser que se manifiesta enfrente de esta naturaleza que lo oculta y lo revela a la vez, y él hace de ella su objeto, se refleja sobre ella, le quita su forma exterior para colocarla en la intimidad de su esencia, la idealiza y por sí confecciona su objeto (86). Pero esta primera individualización del espíritu no es más que una individualización abstracta e inmediata; no es, queremos decir, la individualización absoluta, porque por ella la existencia exterior del espíritu no queda absolutamente suprimida. Aquí, el espíritu no comprende todavía, a su despertar, su identidad con ese espíritu virtual que duerme en la naturaleza y, por consecuencia, no sostiene más que una relación exterior con la

(83) La religión cristiana contiene la verdad, la esencia de las cosas, pero sólo como símbolo o como representación; no en su realidad, sino virtualmente.
(84) Particular, separada, aislada, de la existencia tal y como tiene lugar en la naturaleza.
(85) La naturaleza está mediatizada por el espíritu, pero por la reflexión aparece como un ser independiente e inmediato.
(86) Es decir, que confecciona o transforma el objeto de que se apodera.

naturaleza, y no se produce como un espíritu omnipresente y universal, sino formando un solo extremo de la relación. En esta relación con su contrario se refleja, es verdad, sobre sí mismo, y es así consciente de sí; pero no une la consciencia y la conciencia de sí misma que de una manera exterior, vacía y superficial; lo que hace que estos dos términos caigan todavía uno fuera de otro, y que el espíritu, concentrándose del todo en sí mismo, permanezca fuera de sí y en su contrario; y su unificación con este espíritu virtual, que se desenvuelve y se elabora en su contrario, se hace todavía como fuera de sí (87). En otros términos: el espíritu coloca aquí la naturaleza como un ser que se refleja sobre él, como su mundo; suprime en la naturaleza la forma del contrario, y hace de este contrario un ser que él mismo establece; pero al mismo tiempo este contrario guarda frente a él su independencia, permanece como un ser inmediato no establecido, sino simplemente presupuesto por el espíritu, y, por consecuencia, como un ser en el que a la posición precede la reflexión (88). De donde se sigue que la posición de la naturaleza por el espíritu no es, desde este punto de vista, una posición absoluta, sino una posición que se consume simplemente en la conciencia refleja, y que, por consecuencia, la naturaleza no está todavía tomada como un ser que no subsiste más que para el espíritu infinito y como creación de este espíritu, lo que hace que el espíritu encuentre todavía un límite en la naturaleza, límite que constituye precisamente su finitud. Ahora bien; este límite, que borra la ciencia absoluta, constituye la *tercera* y más alta forma de la manifestación del espíritu. En este terreno desaparece el dualismo, formado, de una parte, por una naturaleza independiente o por el espíritu que está disperso en la existencia exterior de la naturaleza, y de otra, por el espíritu que comienza a volver sobre sí, pero no alcanza todavía su identidad con el primero. El espíritu absoluto se toma a sí mismo como principio del ser (89), como engendrador de su contrario, la naturaleza y el espíritu, de tal forma que este contrario se encuentra despojado de esta indepen-

(87) En el espíritu absoluto, el yo y el no yo, el sujeto y el objeto en cuanto conciencia, son poseídos por la idea, y el paso de uno a otro se hace en virtud de la necesidad ideal que los engendra y los une.

(88) No está establecida por el pensamiento, pero el pensamiento encuentra delante de ella como un ser que le es exterior y al cual aplica su actividad.

(89) En el espíritu finito las cosas aparecen como *estando,* como teniendo el ser independiente del espíritu. En espíritu infinito, por el contrario, el ser de las cosas está colocado por el espíritu.

dencia aparente frente a él, y no es ya un límite para él, sino únicamente un medio de ayuda por el que el espíritu se eleva a su individualidad absoluta, a su unidad en y por sí, a la unidad de su noción y de su realidad.

La más alta definición de lo absoluto no es el espíritu en general, sino "el espíritu que se manifiesta completamente en sí mismo, el espíritu que tiene conciencia de sí mismo, el espíritu infinitamente creador". Y esto es lo que hemos indicado que constituye la tercera forma de la manifestación. Del mismo modo que en la ciencia procedemos al través de las formas imperfectas, de las revelaciones del espíritu que acabamos de bocetar, a la más alta forma de esta revelación, del mismo modo la historia del mundo representa también una serie de concesiones de lo eterno, al término de la cual se produce la noción del espíritu absoluto. Las religiones orientales, comprendida entre ellas la judía, no llevan la idea abstracta más allá de Dios y del espíritu, y esto es lo que engendra las doctrinas que sólo tienen por fin el conocimiento de Dios Padre. Porque Dios Padre por sí es el Dios abstracto encerrado en sí mismo; no es el Dios verdadero, el Dios del espíritu. En la religión griega, Dios ha comenzado a manifestarse de una manera determinada. Porque la ley que preside a las representaciones de los dioses griegos es la belleza, la naturaleza espiritualizada, y lo bello no es un ideal abstracto, sino un ideal en donde la idealidad está completamente determinada, individualizada. Sin embargo, los dioses griegos no están colocados todavía por el pensamiento; están engendrados por la intuición sensible y por la representación. Entonces, el elemento sensible no sabía representarse la unidad del espíritu más que como una unidad exterior, como un círculo de formas espirituales individualizadas, lo que hace que la unidad que envuelve todas estas formas sea un poder de hecho indeterminado, extraño y opuesto a estos dioses. Solamente en la religión cristiana, la naturaleza, a la vez una y diferenciada de la Divinidad, la totalidad del espíritu divino se ha manifestado bajo la forma de unidad. Y este contenido, presentado bajo la forma de representación, es el que la filosofía debe elevar a la forma de la noción o del conocimiento absoluto que, como acabamos de decir, constituye la más alta manifestación de este contenido [90].

(90) Ni la religión cristiana ni la religión griega pasan de la esfera de la representación, porque la idea de religión es la idea que está todavía en la

DIVISIÓN DEL ESPÍRITU

§ 9º

El desenvolvimiento del espíritu se opera:

1º Bajo la forma de una relación con sí mismo, en donde la totalidad ideal de la idea, es decir, lo que constituye su noción (91) que se realiza dentro de él, no se realiza más que para él y en donde su ser consiste en encerrarse en sí mismo, es decir, en permanecer libre (92). Este es el *espíritu subjetivo.*

2º Bajo la forma de la realidad en cuanto mundo que él debe producir y que ha producido (93), y en donde la libertad existe en cuanto necesidad (94). Este es el *espíritu objetivo.*

3º En la unidad en y por sí, engendrándose él mismo, eternamente, de la objetividad del espíritu y de su idealización o su noción. Este es el espíritu en su verdad absoluta, el *espíritu absoluto.*

(Zusatz.) El espíritu es siempre la idea, pero al principio no es más que la noción de la idea o la idea en su indeterminabilidad en la forma más abstracta de la realidad, es decir, bajo la forma del ser. Al principio no encontramos más que la determinación general y envuelta del espíritu; no tenemos todavía su determinación particular, a la cual no llegamos más que pasando de un término a su opuesto, y al principio todavía no hemos dado este paso. Por consecuencia, la realidad del espíritu, al principio, no es más que una realidad particularizada, pero una realidad de hecho general; y el desarrollo de esta realidad, sólo lo completa y lo concluye la filosofía del espíritu. Pero la realidad inmediata y puramente

---

naturaleza, en donde todavía no existe como idea absoluta. Pero lo que distingue la religión cristiana de la griega, es que, mientras ésta se mueve en la esfera limitada de la belleza, la primera se eleva a la concepción de la unidad de las cosas, en cuanto espíritu que envuelve en su unidad la lógica y la naturaleza. Este es el contenido de la religión cristiana; pero es un contenido al que falta su forma verdadera y, por tanto, no se manifiesta en su naturaleza real y absoluta.

(91) Lo que constituye la noción del espíritu, noción que es una totalidad ideal de la idea, en que él envuelve e idealiza la lógica y la naturaleza.

(92) Pero libre con una libertad interna y virtual y, por lo tanto, imperfecta.

(93) Este mundo, el mundo social y político, no es un mundo transcendente.

(94) En cuanto necesidad que existe en este mundo objetivo. Esta es la ley externa y positiva, que va acompañada de sanción y es el fundamento de la libertad política.

abstracta, es la naturalidad del espíritu, no su espiritualidad [95]. Así sucede que el niño está todavía aprisionado en la naturalidad y no tiene más que deseos naturales, y no es hombre espiritual en acto, sino solamente en *potencia* o siguiendo la noción. Por consecuencia, la primera realidad de la noción del espíritu debe, por esto mismo, es decir, porque es una realidad abstracta, inmediata, que toca a la naturaleza [96], ser considerada como la menos adecuada al espíritu, mientras que la realidad concreta [97] debe ser determinada como totalidad de los momentos desenvueltos de la noción, la cual permanece alma, unidad de estos momentos. De la noción del espíritu se desenvuelve necesariamente su realidad, porque esta forma inmediata e indeterminada que presenta al principio su realidad, es una forma contradictoria al espíritu. El contenido del espíritu que aparece como existente de una manera inmediata, no es el fondo de un ser inmediato, sino un ser virtualmente establecido, mediatizado [98]. El espíritu se ve impulsado por esta contradicción a suprimir su estado inmediato, su contrario, y tal como él mismo se lo ha presupuesto. Por esta supresión se toma al principio a sí mismo y se produce como espíritu. No es preciso, por consecuencia, comenzar con el espíritu como tal, sino por ese momento de su realidad que le es el menos adecuado. El espíritu existe desde el comienzo del espíritu, pero todavía no se conoce como tal. No es él mismo quien al principio ha tomado su noción; solamente nosotros lo consideramos y tenemos el conocimiento de él. A esperar este punto en donde él puede conocer su naturaleza, es a donde lleva su realización. El espíritu no es esencialmente más que lo que él toma de sí mismo. Al principio no es espíritu más que virtualmente; realizándose vuelve por sí. Pero no llega a sí más que al particularizarse, al determinarse, o, si se quiere, el espíritu no se coloca a sí mismo como presuposición de sí mismo, como su contrario; se coloca antes en relación con este contrario como con su momento inmediato, pero suprime también este contrario en cuanto contrario. Así, el largo tiempo que el espíritu no está en relación con sí mismo, más que como contrario, es espíritu subjetivo; éste es el

(95) En este momento o en esta esfera, el espíritu no existe más que en su forma inmediata y se encuentra todavía como sumergido en la naturaleza.
(96) Espíritu que todavía está envuelto en la *naturalidad,* mejor dicho.
(97) A partir de la realidad concreta del espíritu.
(98) El espíritu, al ser el ser más concreto, su forma inmediata es lo que hay en él de menos espiritual, de menos conforme y más contradictorio a su naturaleza. Por consecuencia, hasta en su estado inmediato, su virtualidad es una virtualidad concreta.

espíritu que sale de la naturaleza y que al principio sólo es espíritu natural (99). Pero la actividad del espíritu subjetivo está dirigida toda entera hacia este punto, a saber, a tomarse a sí mismo (100) y demostrarse como idealidad de su realidad inmediata (101), Desde el momento en que se eleva hasta ser por sí, ya no es espíritu subjetivo; se convierte en espíritu objetivo. Mientras el espíritu subjetivo, por consecuencia de su relación con su contrario (102), no ha llegado todavía a su libertad, o, lo que es lo mismo, no es virtualmente libre, el espíritu objetivo entra en posesión de su libertad y del conocimiento de sí mismo como espíritu libre (103). El espíritu objetivo es persona, y como tal encuentra en la propiedad un elemento real (104) de su libertad. Porque en la propiedad la cosa llega a ser lo que es, a saber: un ser que no subsiste por sí mismo y que está colocado como un ser que no tiene otra significación que la de constituir la realidad de la libre voluntad de una persona, y, por tanto, de ser inviolable para toda otra persona. Aquí encontramos un ser subjetivo que se sabe libre, y, al mismo tiempo, una realidad exterior de esta libertad. Por consecuencia, el espíritu tiende aquí a ser por sí y su objetividad a su realidad. Así es como el espíritu se desenvuelve y se liberta de su forma puramente subjetiva. Mientras tanto, la realización completa de esta libertad imperfecta y formal que existe en la propiedad y en la noción del espíritu objetivo, no se cumple más que en el Estado, en donde el espíritu desenvuelve su libertad en un mundo que él mismo establece, en el mundo moral (105). Pero ésta es también una esfera que el espíritu debe franquear. El defecto de esta objetividad del espíritu, viene de que no es más que un momento colocado por él (106). Es preciso que este mundo sea de nuevo abandonado a

(99) Espíritu-natura, o Espíritu de la naturaleza.

(100) Su propia realidad; su naturaleza verdadera.

(101) Se afirma y se demuestra como idealidad de esta realidad que se encuentra en sí y que todavía no ha mediatizado.

(102) Con un término con el cual está en relación, pero que permanece su contrario porque aún no lo ha sometido, ni se lo ha apropiado.

(103) La libertad puramente subjetiva no es más que una libertad abstracta, interna y virtual, y sólo en el espíritu objetivo, en la propiedad, en la familia, y más todavía en el Estado, la libertad llega a ser concreta, externa y real, aun cuando no sea absoluta, porque ésta sólo existe en el espíritu absoluto.

(104) Es decir, una realidad, una esfera real de la libertad, pero no su realidad entera y absoluta.

(105) Moral en el sentido de social y político.

(106) Que está colocada por el espíritu, pero no por sí misma, lo cual constituye una imperfección que ataca, no sólo a esta objetividad, sino al espíritu mismo que aparece colocándola.

u libertad por el espíritu (107); es preciso que esto que está esta›lecido por el espíritu, sea también considerado como existencia innediata. Esto es lo que se realiza en la *tercera* esfera del espíritu, n la esfera del espíritu absoluto, es decir, del arte, de la religión ' de la filosofía.

§ 10

Las dos primeras partes de la filosofía del espíritu comprenlen el espíritu finito. El espíritu es la idea infinita, y su infinitud :onsiste aquí en la desproporción de la noción y la realidad con :sta determinación, que no es más que una apariencia que se proluce dentro de sí, apariencia que el espíritu virtual se coloca a sí nismo como límite, a fin de apropiarse y reconocer suprimiéndoo (108) la libertad, es decir, a fin de manifestarse completamen:e (109). Los diferentes grados de esta actividad, sobre los cuales ıparece y al través de los cuales se desenvuelve el espíritu finito, narcan los diferentes grados de su liberación. Pero desde el punto de vista de su verdad absoluta, encontrar delante de sí un mundo :omo un mundo presupuesto, engendrar este mundo como un mundo que él mismo establece, libertarse de este mundo y libertarse moviéndose en sí (110); es para el espíritu una sola y misma cosa. Esta es una verdad en la forma infinita, de la cual se borra la apariencia por la tendencia a su conocimiento (111).

COMENTARIO

Sobre todo, por lo que respecta al espíritu y a la razón, el entendimiento se une a la finitud. Sucede que se considera este punto de vista de la finitud como el más elevado, no sólo en la esfera del puro entendimiento, sino en la de la moral y la religión, y toda tentativa que tenga por objeto franquear estos límites, es con-

(107) Decimos *este mundo* y no el mundo, para referirnos más bien al mundo objetivo que al subjetivo.
(108) Suprimiendo este límite.
(109) Es decir, el espíritu es la idea absoluta, es la noción, y su desenvolvimiento sólo tiene por objeto realizar esta noción. En las dos primeras esferas del espíritu no se verifica esto todavía, y de aquí la finitud del espíritu.
(110) Porque el espíritu no puede libertarse de este mundo más que permaneciendo en él y luchando con él.
(111) Al conocimiento de la verdad. Así, en la forma infinita —el pensamiento filosófico, el pensamiento del pensamiento— se cumple la unidad de la verdad y del conocimiento.

siderada como una empresa temeraria, mejor dicho, como un delirio del pensamiento. Pero es una falsa virtud esta modestia del pensamiento, que hace de lo finito un ser absolutamente independiente, un absoluto, y que se para en el conocimiento menos firme, en el conocimiento que no tiene en sí mismo su fundamento. En su lugar, en la lógica, hemos marcado la categoría de la finitud. Si las otras partes de la filosofía nos muestran las formas concretas de la finitud, la finitud lógica nos muestra, por su parte, relativamente a las formas más determinadas, es cierto, de la finitud, pero que, sin embargo, no son tampoco más que simples formas del pensamiento, que lo finito no existe, es decir, que no es lo verdadero, que no hace más que pasar para ir más allá de sí mismo (112). Ser anulado por eso en su contrario; ésta es la dialéctica que constituye la finitud de las esferas precedentes. Pero el espíritu, la noción, lo eterno en sí, borra este simulacro de la existencia para realizar dentro de sí mismo la anulación de la apariencia. Esta misma modestia que acabamos de señalar, es esta apariencia vana, puesto que frente a la verdad se detiene lo finito. Ya veremos a esta misma apariencia producirse bajo la forma de mal en la continuación de los desenvolvimientos del espíritu, allí en donde éste desciende al punto extremo de su contracción más íntima, y, por consecuencia, al punto de su paso a la otra esfera.

(Zusatz.) El espíritu subjetivo y el espíritu objetivo son todavía el espíritu finito. Pero debemos determinar en qué sentido es el espíritu finito. En general, se representa la finitud del espíritu como un límite absoluto, como una cualidad invariable, cuya supresión llevaría a la supresión del espíritu. Así es como las cosas de la naturaleza están ligadas a una cualidad determinada. El oro, por ejemplo, no es ya oro cuando se le quita su peso específico; tal animal no lo sería sin sus garras, sus dientes incisivos, etc. Pero la finitud del espíritu de ningún modo es una determinación invariable; en realidad, no es más que un simple momento. Así es como es preciso considerarla. Porque, como hemos demostrado anteriormente, el espíritu es esencialmente la idea bajo forma de idealidad, es decir, de negación de lo finito (113). Lo finito no tiene, por

(112) Hay la finitud lógica y la finitud tal como se produce en las esferas o formas más determinadas, más concretas de la filosofía: la naturaleza y el espíritu.

(113) Puesto que el espíritu idealiza toda determinación finita en la unidad de su naturaleza.

onsecuencia, en el espíritu la significación de un elemento que periste, sino de un elemento suprimido (114), y, por consecuencia, más)ien es preciso decir que la cualidad específica del espíritu es la 'erdadera infinitud; es decir, esta infinitud que no se coloca de una nanera exclusiva frente a lo finito, pero que contiene lo finito en uanto momento. Así, decir que hay espíritus finitos, es enunciar ına proposición que no tiene sentido. El espíritu, en cuanto espí-'itu, de ningún modo es finito; contiene en sí la finitud, pero sólo :omo un momento que debe suprimir y que suprime. Por conse-:uencia, la verdadera determinación de la finitud, que no es nece-;ario explicar aquí de una manera más precisa (115), debe ser con-;iderada como una realidad que no está adecuada a su noción. De ;ste modo, el sol es un ser finito porque puede ser pensado sin su :ontrario, porque la realidad de su noción no está solamente formada por sí mismo, sino por el sistema solar entero. Es preciso, :ambién, decir que este mismo sistema es un ser finito, por la razón le que los diversos cuerpos celestes aparecen en él como indepenlientes unos de otros; y, por consecuencia, esta realidad colectiva no responde todavía a su noción, ni representa todavía esta idealidad que constituye la esencia de la noción. Sólo en el espíritu la realidad llega a ser idealidad, y así se cumple la absoluta unificación de la noción y la realidad a partir de la infinitud absoluta. El conocimiento que ya tenemos de un límite, demuestra que franqueamos el límite y muestra nuestra infinitud. Las cosas de la naturaleza son finitas, por lo mismo que el límite no existe para ellas, sino para nosotros, que las comparamos unas con otras. Nosotros somos finitos cuando recibimos un contrario en la consciencia. Pero franqueamos este límite en la misma consciencia que tenemos del contrario. Sólo el ser destituído de consciencia es finito, porque ignora su límite. Por el contrario, todo ser que conoce el límite, no conoce el límite como un límite de su saber, sino como un elemento del que tiene conciencia, como un elemento que pertenece a la esfera de su saber. Solamente el ser ignorado (116) podría constituir un límite del saber, mientras el límite conocido de ningún modo es límite del saber. Por consecuencia, conocer su límite es conocer el límite de su ilimitabilidad. Sin embargo, cuando se conoce el espíritu como

(114) Suprimido y absorbido en la unidad del espíritu.
(115) Este estudio corresponde a la lógica.
(116) El ser de que no se tiene noción, que no cae en la esfera del conocimiento, entendida esta palabra en su acepción más general.

ilimitado, como verdaderamente infinito, no se debe concluir que el límite está en alguna forma en el espíritu, sino más bien se debe reconocer que el espíritu debe determinarse y, por tanto, limitarse y colocarse en la esfera de lo finito. Solamente el entendimiento se engaña cuando considera esta finitud como infranqueable, y la diferencia de la limitud y la infinitud como absolutamente inconciliable; pretende, con arreglo a esta concepción, que el espíritu sea finito o infinito. La finitud, tomada en su realidad, está, como acabamos de decir, en lo infinito; el límite está en lo ilimitado y, por consecuencia, el espíritu no es infinito o finito, sino más bien lo uno y lo otro. El espíritu permanece infinito en su finitud, porque suprime su finitud. En él, nada tiene una existencia fija y aislada; todo se encuentra idealizado, todo pasa y es absorbido por su unidad [117]. Así, Dios, porque es espíritu, debe determinarse, establecer en sí la finitud (de otro modo no sería más que una abstracción muerta y vacía); pero como la realidad que él se ha determinado a sí mismo, es una realidad que le es completamente adecuada, Dios, al determinarse, de ningún modo llega a ser un ser finito. El límite no está, pues, en Dios y en el espíritu, sino colocado por el espíritu para que sea suprimido. Sólo como momento, la finitud puede aparecer en el espíritu y permanecer en él; porque, por su naturaleza ideal, el espíritu se eleva sobre ella y sabe que el límite no es infranqueable para él. Esto es lo que hace que lo franquee. Y esta liberación no es, como se la representa el entendimiento, una liberación que jamás se realiza, un esfuerzo indefinido hacia el infinito, sino una liberación en que el espíritu se liberta de ese progreso indefinido, borra completamente su límite o su contrario, y se eleva a su individualidad absoluta, a su verdadera infinitud.

(117) Un elemento o una determinación que no pasa a otra, que no tiene más que el ser y en él no hay no-ser.

PRIMERA DIVISION DE LA FILOSOFIA DEL ESPIRITU

ESPÍRITU SUBJETIVO

§ 11

El espíritu que se desenvuelve en su idealidad (118), es el espíritu en cuanto conoce (119). El conocimiento no debe ser aquí concebido simplemente como determinabilidad de la idea en cuanto idea lógica, sino tal como el espíritu concreto se la da a sí mismo (120).

El espíritu subjetivo es:

A. Espíritu en sí o espíritu inmediato. En este estado es el alma o el espíritu-naturaleza y constituye el objeto de la *Antropología.*

B. Espíritu por sí o espíritu mediatizado, que existe todavía en cuanto espíritu que se refleja sobre sí mismo y sobre su contrario (121). Este es el espíritu que existe en un estado de relación o de particularización: la *consciencia* es el objeto de la *fenomenología del espíritu.*

C. Espíritu que se determina en sí mismo, en cuanto sujeto por sí (122). Este es el objeto de la *Psicología.*

COMENTARIO

En el alma es en donde despierta la consciencia. La consciencia se establece como razón, y en la razón despierta inmediatamente la razón que se conoce a sí misma y que se eleva por su actividad a su existencia objetiva, a la consciencia de su noción.

Del mismo modo que en la noción en general, la determina-

(118) Es decir, en la idea en cuanto idea una y absoluta.
(119) Entendiendo esta palabra en su acepción más lata.
(120) Es decir, que no hay aquí la simple idea lógica del conocimiento; pero hay el conocimiento tal y como se produce en la esfera del espíritu, conocimiento que contiene la lógica, la naturaleza, y los diversos momentos del espíritu mismo.
(121) Este es el momento lógico de la reflexión, que constituye aquí la esfera de la consciencia. Los dos términos se reflejan aquí uno sobre otro; pero todavía son exteriores uno a otro y no tienden a su unidad.
(122) En la esfera de la inteligencia y la voluntad subjetivas, vienen a reunirse las dos esferas precedentes.

bilidad que allí se produce es un desenvolvimiento progresivo; así en la esfera del espíritu cada determinabilidad en donde éste se manifiesta es un momento de su desarrollo, un progreso por el que avanza hacia su fin, que consiste en formarse a sí mismo para realizar y ser por sí todo lo que es en sí (123). Todos los grados de este desenvolvimiento están contenidos en este proceso, y su producto consiste en esto, que el espíritu (es decir, la forma que el espíritu contiene) se ha apropiado y al principio no existía más que virtualmente o simplemente para nosotros. El procedimiento de la psicología ordinaria, consiste en una especie de enumeración de lo que el espíritu o el alma es, de lo que allí pasa y de lo que allí se opera; de tal suerte, que allí se presupone el alma como un sujeto perfecto (124), cuyas determinaciones sólo se producen como manifestaciones por las cuales se puede conocer la naturaleza, las facultades y las fuerzas de que está dotada; y sin ver más que en la noción estas manifestaciones de su naturaleza, el alma las establece por sí misma y para elevarse a una determinación más alta (125). Es preciso distinguir y excluir del desarrollo que estudiamos aquí, el desarrollo que constituye la educación y la cultura. El círculo de este desarrollo no se relaciona más que con el individuo como tal y su objeto consiste en realizar allí el espíritu universal; mientras en la investigación filosófica el espíritu está considerado como formándose y desarrollándose él mismo siguiendo su noción, y sus manifestaciones son consideradas como evoluciones e involuciones de él mismo, por las cuales entra en posesión de su realidad.

(Zusatz). Hemos dividido el espíritu en tres formas principales: *espíritu subjetivo, objetivo* y *absoluto,* y hemos indicado al mismo tiempo la necesidad del paso de la primera forma a la segunda, y de ésta a la tercera. La forma del espíritu que debemos considerar primeramente, la hemos llamado *subjetiva,* por la razón de que aquí el espíritu existe todavía envuelto en su noción, o, si se quiere, porque su noción no se ha objetivado todavía. Sin em-

(123) Es decir, que sólo en el punto culminante de su existencia, en la esfera de la forma absoluta o del pensamiento filosófico, el espíritu entra en posesión de su naturaleza y existe realmente en y por sí.

(124) Esta psicología no deduce ni demuestra el alma en sus diferentes momentos, pero presupone y toma el alma como un todo completo, tal como lo dan la representación y la experiencia.

(125) Estas fuerzas, estas facultades y la manifestación de estas fuerzas y estas facultades, constituyen la noción del alma, son el alma misma, que va de lo abstracto a lo concreto hasta que llega a su más alta determinación.

argo, en este estado subjetivo el espíritu es también espíritu obje-vo, posee una realidad inmediata, en suprimiendo la cual vuelve or sí, se atiende a sí mismo, a su noción y a su subjetividad. Po-ría decirse, por consecuencia, que en su principio el espíritu tanto s subjetivo como objetivo como puede decirse, por el contrario, ue es un espíritu subjetivo que debe objetivarse. No es, pues, pre-iso considerar la diferencia del espíritu subjetivo y el espíritu ob-etivo como una diferencia absoluta. Ni aun en el punto de partida lebemos representarnos el espíritu como una simple noción, como ın ser puramente subjetivo, sino como ideal, como unidad del su-eto y del objeto. Y cada evolución del espíritu, a partir de este unto, no es más que una elevación sobre su subjetividad simple e nmediata, un progreso en el desarrollo de su realidad o de su ob-etividad [126].

Este desarrollo aporta una serie de formaciones que deben ser ien manifestadas por la experiencia, pero que en la investigación ilosófica no deben ser yuxtapuestas de una manera exterior. En otros términos: se deben concebir estas formaciones como repre-entando una serie necesaria de nuevas determinaciones y como fal-as de interés para el pensamiento filosófico. Estas diversas forma-iones del espíritu subjetivo no podemos indicarlas aquí más que de una manera asertoria, porque solamente por el desarrollo determi-nado del espíritu se produce su necesidad.

Las tres formas principales del espíritu subjetivo, son: 1ª, *el alma;* 2ª, *la consciencia,* y 3ª, *el espíritu como tal.* En cuanto alma, el espíritu reviste la forma de lo *universal abstracto;* en cuanto cons-ciencia, reviste la forma de lo *particular,* y en cuanto espíritu por sí, reviste la forma de lo individual. Así es como su desarrollo re-presenta el desarrollo de la noción. Al examinar de más cerca y por anticipación el contenido de la ciencia del espíritu subjetivo, se verá por qué las tres partes de esta ciencia, que corresponden a las tres formas del espíritu subjetivo, han sido designadas por nosotros en el parágrafo anterior con los nombres de *Antropología, Fenomeno-logía* y *Psicología.*

(126) Sería hacerse una noción inadecuada del espíritu, que es el ser más concreto, considerarlo hasta en su punto de partida y en su forma más inme-diata como un ser puramente subjetivo, o, si se quiere, como simple sujeto. El mundo subjetivo que debe establecer, como el mundo objetivo, está ya en él y los desenvolvimientos del espíritu, en cuanto sujeto, que deben conducirlo a la conciencia de sí mismo y a su unidad absoluta, están en la esfera del espí-ritu subjetivo, que no es sino una objetivación del espíritu.

El espíritu inmediato es el que debe formar el comienzo de nuestra investigación. Pero este espíritu es el espíritu natural, el alma. Sería un error pensar que es preciso comenzar por la simple noción del espíritu, porque, como acabamos de hacer observar, el espíritu es siempre idea y, por tanto, noción realizada (127). Solamente la noción del espíritu no sabría poseer al principio esta realidad mediatizada que recibe en el pensamiento abstracto (128) (y por ésta se acuerda con la idealidad del espíritu); pero ésta es necesariamente una realidad que todavía no está mediatizada, que todavía no está establecida, y, por consecuencia, una realidad inmediata, exterior al espíritu y concedida por la naturaleza (129). No debemos, pues, comenzar por un espíritu que se ha reflejado sobre sí mismo (130), por el espíritu libre, sino por el espíritu que todavía está unido a la naturaleza y ligado en su envoltura corpórea. Este fundamento sobre que reposa la naturaleza humana, si así puede decirse (131), constituye el objeto de la *antropología*. En esta parte de la ciencia del espíritu subjetivo, la noción pensada del espíritu no está más que en nosotros, no está más que en quien la considera, no está en el objeto mismo. En otros términos: el objeto que nosotros consideramos es aquí la obra de la simple noción inmediata del espíritu, del espíritu que aún no ha tomado su noción y que permanece fuera de sí mismo.

El primer momento de la *antropología* es el alma, cualitativamente determinada y unida a sus determinaciones naturales. Aquí es, por ejemplo, en donde vienen a alinearse las diferencias de las razas. Al salir de esta unión inmediata con su naturalidad, el alma entra en oposición y conflicto con sí misma. En este momento se le unen la locura y el sonambulismo. Este combate determina el triunfo del alma sobre el cuerpo, que desciende y queda como rebajado al papel de signo y representación del alma. Así es como

(127) Noción que no existe en el estado de simple virtualidad, pero que contiene ya cierta realidad. Podría decirse a este propósito que el espíritu mismo en su principio es la unidad, el acto absoluto de la lógica y la naturaleza.

(128) Abstracto aquí no quiere decir imperfecto e inmediato, en cuanto opuesto al ser mediato y concreto, sino especulativo.

(129) Cualquiera que sea la realidad que al espíritu acompaña en su principio posee, con relación a la naturaleza y a la lógica, una realidad inmediata relativamente a la realidd mediata del espíritu mismo, es decir, a la realidad que el espíritu adquiere al desarrollarse y colocarse en sus diversas esferas.

(130) Que ha entrado en sí mismo.

(131) Es decir, que aquí no hay más que la base, la esfera más inmediata y la menos real, sobre la que viene a desenvolverse y reposar lo que verdaderamente constituye el hombre, a saber: la inteligencia, la razón, etc.

e produce la idealidad del alma en el cuerpo, y como esta realidad el espíritu se encuentra idealmente establecida, aunque sólo sea toavía en una forma corporal.

En la *fenomenología* el alma se eleva por la negación de su uerpo a su identidad pura e ideal con sí misma, llega a ser consiencia y yo, y existe por sí frente a su contrario. Sin embargo, ste primer ser por sí del espíritu, está todavía condicionado, por l contrario, de donde sale el espíritu. El yo es todavía un yo comletamente vacío [132], un sujeto del todo abstracto, que posee el ontenido entero del espíritu inmediato fuera de sí y se coloca en elación con este contenido como con un mundo que encuentra deante de sí. Aquí el que era al principio nuestro objeto, pasa a ser, s verdad, el objeto del espíritu mismo; pero el yo ignora todavía, ue lo que tiene delante de sí no es más que el mismo espíritu naural [133]. Por consecuencia el yo, aunque exista como ser por sí, o existe todavía para sí, porque está simplemente en relación con u contrario, como con un ser que se le ha entregado; esto hace que a libertad del yo sea una libertad puramente abstracta, condicioada y relativa. El espíritu no está ya aquí, es cierto, absorbido or la naturaleza; se ha reflejado sobre sí mismo y está en relación on la naturaleza [134], pero está todavía en la esfera de la aparienia; no está más que en relación con la realidad y aún no es más ue espíritu real [135]. Por esta razón llamamos a la parte de la iencia que considera esta forma del espíritu *Fenomenología.* Pero or lo mismo que en esta relación con su contrario el yo se refleja obre sí mismo, llega a ser consciencia de sí mismo. En esta forma l yo no se reconoce al principio más que como yo sin contenido, y no ve en todo este contenido concreto más que un contrario. Por onsecuencia, la actividad del yo consiste aquí en llenar este vacío, u subjetividad abstracta, en hacer penetrar allí el mundo objetivo y en transportar su subjetividad a este último. Aquí, la conciencia de sí suprime lo que hay de exclusivo en su existencia subjetiva, se

(132) Vacío en el sentido de que todavía no ha mediatizado a su contrario y, por consecuencia, no se lo ha apropiado todavía.

(133) Que es el espíritu mismo o, si se quiere, pertenece a la misma noción que pertenece el yo. Pero el yo lo ignora y el ignorante lo considera como un ser que le es exterior, como un ser que encuentra ante sí, con el cual está en relación, pero no pertenece a un solo y mismo espíritu.

(134) Está en relación con la naturaleza, no absorbido por ella.

(135) No es espíritu real, en el sentido de que todavía no se ha realizado, realizándose a sí mismo, estableciendo su propia realidad o apropiándose la realidad general, por lo que todavía permanece en la esfera de la apariencia.

eleva de su forma particular [136] y de su oposición con el mundo objetivo a lo universal, que envuelve las dos fases y realiza la unidad de sí misma y de la consciencia, porque el contenido del espíritu viene a ser aquí un ser objetivo común en la consciencia y al mismo tiempo un contenido subjetivo como en la consciencia de sí. Esta consciencia universal de sí, es virtualmente o para nosotros, la razón. Pero sólo en la tercera parte de la ciencia del espíritu subjetivo, la razón llega a ser para sí misma su objeto.

Esta tercera parte, la *Psicología*, considera al espíritu como tal; al espíritu que en el objeto no se coloca en relación más que con sí mismo, que no encuentra allí y no elabora allí más que sus propias determinaciones, y no toma allí más que su propia noción. Así es como el espíritu se eleva a la verdad; porque la unidad, al principio abstracta e inmediata del sujeto y el objeto que existe en el alma propiamente dicha [137], se encuentra ahora devuelta como unidad mediata, por la supresión de la oposición de las determinaciones que se producen en la consciencia, y por la idea del espíritu se liberta de su doble contradicción; a saber, de la contradicción que procede de su simple noción y de la que viene de la división de sus momentos [138] y tiende así a la unidad mediata, a partir de la verdadera realidad. En esta forma, el espíritu es *la razón que existe por sí misma* [139]. El espíritu y la razón son, entre ellos, como los cuerpos y la pesantez, como la libertad y la voluntad. La razón constituye la naturaleza substancial del espíritu. No es más que otra expresión, para designar la verdad o la idea, lo que constituye la esencia del espíritu. Pero sólo el espíritu, como tal, sabe que la razón y la verdad constituyen su naturaleza. El espíritu, que abraza los dos extremos, el mundo subjetivo y el mundo objetivo, se coloca ahora, *primeramente,* bajo *la forma subjetiva* y, como tal, es *voluntad*. La inteligencia, primeramente vacía [140], suprime esta forma de la subjetividad inadecuada a la noción del espíritu, midiendo el contenido objetivo que todavía está marcado con la forma exterior e individual [141], siguiendo la medida absoluta de la ra-

(136) Lo particular es, en efecto, la forma lógica de la consciencia.

(137) En la *simple alma,* en el alma que no es más que el alma, mejor dicho, en el espíritu que no es más que alma y todavía no se ha elevado a las esferas más altas de su existencia.

(138) En la conciencia.

(139) Es decir, que no es razón virtual, razón exterior a sí misma, razón puramente substancial, sino razón que tiene noción de sí misma y que existe como ella.

(140) Este es el momento virtual e inmediato de la *inteligencia* o del *intelecto.*

zón, haciendo penetrar el elemento racional en este contenido y formándolo conforme a la idea, transformándolo en un contenido concreto, universal, y, por consecuencia, apropiándoselo. La inteligencia tiende así a este punto, en donde, por una parte, su conocimiento no es más que una abstracción; pero es la noción objetiva y, por otra parte, el objeto no tiene ya la forma de un objeto dado al espíritu, sino de un contenido que es inherente al espíritu mismo. Ahora, desde el momento en que la inteligencia posee la consciencia que su contenido saca de ella misma, llega a ser espíritu práctico, que se coloca a sí mismo por término; en otras palabras: llega a ser voluntad. Ésta no parte, como la inteligencia, de elementos individuales que le son suministrados del exterior, sino de elementos individuales que reconoce que le pertenecen en propiedad. A partir de este contenido —propensiones, deseos—, se refleja en seguida sobre sí misma y, en reflejándose sobre sí misma, coloca este contenido en relación con lo universal (142), y, al fin, se eleva a la voluntad de lo universal en y por sí, de la libertad de su noción (143). Atendiendo a este extremo, el espíritu ha vuelto, por un lado, a su punto de partida, a su unidad con sí mismo, y, por otro lado, se elevó a la unidad absoluta, esencial y absolutamente determinada, unidad en donde las determinaciones no son ya determinaciones naturales, sino determinaciones de la noción (144).

(141) El objeto que se toma aquí no es el objeto exterior, la naturaleza, ni el objeto tal y como existe en la consciencia, sino el objeto de la razón. Sin embargo, como aquí no hay más que la razón inmediata, su objeto le llega de fuera, y por consecuencia, no tiene todavía lo universal concreto, sino lo individual, el ser aislado o, a lo sumo, un compuesto de elementos unidos por relaciones exteriores.

(142) Es decir, lo universal de la razón realizada, pero realizada en la esfera del espíritu subjetivo.

(143) La voluntad quiere realizar la noción en cuanto noción. Este es el paso al espíritu objetivo, que está también en la esfera de la verdadera libertad.

(144) Es decir, que en esta esfera, el espíritu se liberta de la naturaleza y se eleva a su forma y a su existencia ideales, y por lo mismo que tiende a su unidad absoluta, vuelve a su punto de partida, que está en esta unidad.

ANTROPOLOGÍA

EL ALMA

§ 12

El espíritu se ha producido como verdad de la naturaleza (145). En la idea en general, este resultado constituye la verdad y, hasta puede decirse, la verdad primera frente a las esferas precedentes; pero además constituye el futuro o el paso en la noción a una significación más determinada, la significación del libre juicio (146). Por consecuencia, el advenimiento del espíritu significa que la naturaleza se suprime a sí misma al no contener lo verdadero (147), y el espíritu se presupone a sí mismo como presupone la naturaleza, no como antes, bajo forma de individualidad corporal exterior a sí misma, sino bajo forma de universalidad simple en un ser concreto y en su totalidad, en su universalidad, en donde todavía no es espíritu, sino alma (148).

§ 13

No solamente es inmaterial el alma (149), sino que constituye la inmaterialidad de la naturaleza, su vida simple ideal (150). Es la substancia, el substracto absoluto de toda determinación particular

(145) Porque la naturaleza no es lo verdadero —lo verdadero absoluto—. relativamente ese espíritu es lo falso, y así el espíritu constituye la verdad de la naturaleza.

(146) Si se considera la idea en general, la significación de este resultado, el advenimiento del espíritu, es que el espíritu constituye la verdad de las esferas precedentes —la lógica y la naturaleza—; pero la noción tal y como existe aquí, este resultado tiene una significación más determinada, pues este paso de la naturaleza al espíritu es la obra del *libre juicio,* no de una fuerza o una violencia exterior, sino de una necesidad interna e ideal, necesidad que constituye la verdadera libertad, la libertad de la razón.

(147) En cuanto que no es lo verdadero.

(148) Porque el espíritu es la idea absoluta, no está presupuesto, sino por sí mismo; no es una presuposición de cualquier otro ser ni de otra esfera de la idea. Por esto tiene el privilegio de colocarse o presuponerse virtualmente en la naturaleza y en la lógica y de confeccionar, por sí mismo, la lógica y la naturaleza; de donde se deduce que la naturaleza está en el espíritu de dos maneras: primero virtualmente y después realmente.

(149) El alma considerada en sí y en sus relaciones con sí misma.

(150) La naturaleza está en el alma, pero idealizada, aportada a la idea en cuanto idea y a la idea en su unidad. En este sentido, el alma constituye la inmaterialidad de la naturaleza o la naturaleza se encuentra inmaterializada en el alma.

r de toda individualización del espíritu, de tal suerte, que el espíitu encuentra en ella la materia de sus determinaciones, mientras s frente a ella la idealidad idéntica que la penetra. Pero aquí, en sta determinación, el alma no es más que el sueño del espíritu, el ʼοῦς pasivo de Aristóteles, la posibilidad de todas las cosas (151).

COMENTARIO

La cuestión que atañe a la inmaterialidad del alma, no podía :ener sentido hasta que se representara, de una parte, la materia :omo un ser que contiene lo verdadero, y de otra, el espíritu como ına cosa (152). Pero en manos de los físicos, en estos últimos tiem-ɔos, la materia ha llegado a ser más sutil, porque han llegado hasta ıdmitir substancias imponderables, como el calor, la luz, etc., entre .as cuales hubieran podido colocar fácilmente el espacio y el tiempo. Estas substancias imponderables, que han perdido la propiedad esen-:ial de la materia, la pesantez, en cierto sentido la aptitud para opo-ner una resistencia, no dejan, sin embargo, de existir de una ma-nera exterior y sensible. Pero la materia viviente, que puede ser :ambién colocada bajo el mismo epígrafe, no sólo no es pesada, sino que no ofrece la otra forma de existencia (153) que podía de-volverla a la substancia material. En el hecho, la exterioridad de la naturaleza se encuentra ya virtualmente suprimida en la idea de la vida, en donde la noción, la substancia de la vida (154), existe en cuanto sujeto; pero está ahí de tal manera, que la exterioridad de la naturaleza guarda todavía su existencia objetiva (155). En el espíritu, por el contrario, en cuanto noción, cuya existencia no es

(151) Lo mismo que la materia en cuanto simple materia o materia absolutamente abstracta, es la substancia en que se desarrolla la idea concreta de la naturaleza, lo mismo el alma es el substracto en que se desarrolla la idea del espíritu como tal. Por esto el alma es el substracto del espíritu, su momento más abstracto.

(152) Se pregunta si el alma es inmaterial porque representa, de un lado, la materia como una substancia absolutamente diferente de la substancia espiritual e independiente y, de otro, el alma como una cosa, como un ser aislado, completamente abstracto e indeterminado, que contiene la materia como una presuposición, como un momento subordinado.

(153) Si se representa el principio de la vida como una materia viviente, se tendrá una materia, pero una materia que no posee los caracteres de la materia, una materia completamente transformada.

(154) En la vida la noción comienza a existir en cuanto noción, y en este sentido se puede decir que la noción es la substancia de la vida.

(155) La naturaleza se encuentra retrotraída a la idea y a la unidad de las ideas en la vida; no existe más que incompletamente y, por tanto, guarda su existencia y su realidad en cuanto naturaleza y no deja de colocarse frente a la vida como un objeto que la vida no sabe borrar completamente.

la individualidad inmediata, sino la negatividad absoluta, la libertad, de tal forma que el objeto o la realidad de la noción es la noción misma, en el espíritu, decíamos, esta exterioridad, que constituye la determinación fundamental de la materia, está como disuelta en la idealidad subjetiva de la noción, en su naturaleza universal. El espíritu constituye la verdad real de la materia (156), porque la materia, en sí misma, está privada de toda verdad (157). Otra cuestión ligada a la precedente es la que concierne a la comunicación del alma y el cuerpo. Considérese esta comunicación como un hecho y ya no se tratará más que de determinar cómo debe entenderse este hecho. Mirada desde el punto de vista ordinario, esta comunicación es un misterio incomprensible. Si se presuponen, en efecto, el alma y el cuerpo como dos substancias absolutamente independientes una de otra, será preciso considerarlas como impenetrable la una para la otra, de la misma manera que se consideran impenetrables los demás cuerpos unos para otros, y que se coloca cada uno de ellos en donde no hay ninguno de los demás, es decir, en los poros. Así Epicuro colocaba los dioses en los poros; pero consecuente con sí mismo, ninguna relación reconocía entre los dioses y el mundo. Cuando ya se ha planteado esta cuestión, los filósofos han señalado muchas relaciones. Pero no todas tienen el mismo valor, porque no parten del punto de vista ordinario de la diferencia absoluta de las dos substancias. Así Descartes, Malebranche, Spinosa, Leibnitz, han considerado a Dios como la razón de esta relación, y, en este sentido, la finitud del alma y de la materia, no son la una con respecto a la otra más que determinaciones ideales que no tienen realidad (158). De suerte que Dios no es en sus doctrinas, como es en otras, una simple palabra colocada en el puesto de una cosa incomprensible (159), sino la identidad del alma y el cuerpo. Sin embargo, esta identidad o es demasiado abstracta, como en Spinosa, o si es una potencia creadora (160), como la mónada de las mónadas de Leibnitz, no existe más que dividiendo (161), de tal modo, que llega a diferenciar el alma del cuerpo, pero su identi-

(156) Es decir, esta verdad, que la materia no contiene más que virtualmente y que no llega a la existencia más que en el espíritu.

(157) Porque su verdad o realidad se borra frente a la realidad del espíritu.

(158) Es decir, que el alma y la materia no son más que dos momentos ideales o de la idea, y por esto mismo pasan y se borran en la unidad de la idea; o de su idea.

(159) Obscurum per obscurius.

(160) Que engendra y confecciona todas las cosas.

(161) *Urtheilend* en el texto alemán.

lad no existe más que en la cópula del juicio y no tiende al desarrollo y a la unidad sistemática del silogismo absoluto (162).

(Zusatz.) En la introducción a la *Psicología del espíritu* hemos hecho observar cómo la naturaleza misma suprime su exterioridad y su individualización, es decir, su materialidad, como un ser que no contiene lo verdadero y que no está adecuado a la noción que contiene en ella (163), y como tendiendo así a su individualidad, pasa a la esfera del espíritu. Por esta razón, en el párrafo anterior hemos determinado el espíritu inmediato, el alma, no sólo como esencialmente inmaterial, sino como constituyendo la inmaterialidad universal de la naturaleza, y al mismo tiempo como substancia, como unidad del pensamiento y el ser. Esta unidad constituye el principio fundamental de las doctrinas orientales. La luz, que en la religión persa era lo absoluto, tenía también la significación de un principio espiritual y físico a la vez. Spinosa ha tomado esta unidad de una manera más determinada, concibiéndola como fundamento absoluto de todas las cosas. Lo mismo que el espíritu puede concentrarse en sí mismo y colocarse en el límite extremo de su subjetividad, lo mismo existe virtualmente en esta unidad (164). Pero no sabría permanecer allí, y sólo desarrollando de una manera inmanente las diferencias simples envueltas en la substancia, haciendo diferencias reales y llevándolas a la unidad, es como tiende a su individualidad absoluta y a la forma que le es completamente adecuada. Así es como puede salir del estado de sueño en que se encuentra en cuanto alma, porque en el alma, la diferencia está todavía envuelta y, por tanto, en estado obscuro y sin consciencia. El defecto de la filosofía de Spinosa, nace precisamente de que en ella la substancia no se desplega con desarrollos inmanentes, y lo múltiple no viene a sumarse con ella más que de una manera exterior. El νοῦς de Anaxágoras contiene esta misma unidad del pensamiento y el ser; pero no tiende más que la substancia de Spinosa a un desarrollo intrínseco. En general, el panteísmo no sabe dividir y

(162) Es decir, que la mónada de las mónadas, considerada, sea en sí misma, sea como mónada que engendra y se diferencia engendrando, no la toma Leibnitz de una manera demostrativa y sistemática, sino en una forma exterior y de algún modo accidental. En cuanto a la expresión *silogismo absoluto*, es de advertir que aquí no se trata de la forma lógica del silogismo, o del simple silogismo lógico, sino de la unidad absoluta, en donde la unidad lógica no es más que un momento.

(163) En la naturaleza.

(164) En la unidad de la substancia de Spinosa, que contiene el espíritu, pero solamente en sí, virtualmente y no de una manera determinada, real y desenvuelta.

ordenar sistemáticamente sus partes. Aparece bajo forma de representación, en donde no hay más que un pensamiento incierto y trémulo, más que una intuición desordenada, en donde los distintos momentos del universo no se producen de una manera distinta y orgánica, pero van a perderse de nuevo (165) en lo universal, lo sublime y lo gigantesco. No obstante, esta intuición constituye el punto de partida natural de toda actividad sana de la inteligencia (166). Sobre todo, durante la juventud sentimos en nosotros una vida que nos anima a nosotros y a todas las cosas, y nos une con un lazo de simpatía y de afinidad a la naturaleza entera, y así es como tenemos el sentimiento del alma del mundo, de la unidad del espíritu y la naturaleza y de la inmaterialidad de esta última.

Pero cuando nos alejamos de la esfera del sentimiento y llegamos a la de la reflexión, la oposición del alma y la materia, del yo subjetivo y de su cuerpo, llega a nosotros una oposición inconciliable, y la acción recíproca del alma y el cuerpo llega a ser la acción de dos seres que, al obrar uno sobre otro, permanecen independientes uno de otro. Los procedimientos ordinarios de la Psicología y la Fisiología son impotentes para sobremontar esta oposición. Aquí, al yo considerado como absolutamente simple y uno (este ser en donde vienen a absorberse todas las representaciones) (167), se opone de una manera absoluta la materia, que se considera como múltiple y compuesta, y a la pregunta sobre cómo este ser múltiple puede entrar en relación con esta unidad abstracta (168), se contesta naturalmente que tal unión es imposible.

No hay dificultad en conceder la inmaterialidad de uno de los miembros de la oposición, es decir, del alma; pero el otro miembro, el ser material, permanece para nosotros, cuando nos colocamos en el punto de vista del pensamiento puramente reflexivo, como un ser independiente (169), como un ser al que concedemos una realidad tan bien como la inmaterialidad al alma, de tal forma que atribuimos el mismo ser al ser material y al inmaterial. puesto que los consideramos a los dos como igualmente substanciales y absolutos.

(165) De nuevo en el sentido de que después de haberse producido desaparecen, por decirlo así, sin dejar huella ni marcar una esfena determinada.

(166) Mejor dicho, del corazón, porque el sentimiento señala más bien que la inteligencia este punto de partida.

(167) Lo que prueba que no es simple y uno, al menos con esta simplicidad y esta unidad abstracta y vacía que se le atribuye ordinariamente.

(168) Este yo absolutamente simple y uno.

(169) Como una cosa que subsiste por sí misma y no pasa a otra ni entra en las relaciones.

Esta manera de afrontar la cuestión ha dominado también en la antigua metafísica. Mientras por una parte mantenía como insuperable la oposición del ser material y el ser inmaterial, suprimía por otra a su gusto esta oposición al representarse el alma como una *cosa,* y por consecuencia como un ser del todo abstracto, pero al mismo tiempo como determinado por relaciones sensibles. Esto es lo que se deduce de las cuestiones que ella establece, a saber: lo que atañe a la residencia del alma, que resuelve colocándola en el espacio; lo que atañe al nacimiento y la extinción del alma que coloca en el tiempo y la que toca a las propiedades del alma, por las que el alma es considerada como un ser inmóvil e invariable [170], como un punto conjuntivo de estas determinaciones [171]. Leibnitz también ha considerado el alma como una cosa y ha hecho de ella, como de lo demás, una mónada. La mónada es precisamente como cosa un ser inmóvil, y desde Leibnitz toda la diferencia entre el alma y el ser material consiste simplemente en que el alma sea una mónada con percepciones más claras y más desenvueltas que las demás cosas materiales; concepción que rehusa, es cierto, la materia, pero que rebasa el alma y hace más bien de ella un ser material al no distinguirla de este último.

La lógica especulativa nos eleva ya por encima de este punto de vista de la simple reflexión, cuando demuestra que todas estas determinaciones aplicadas al alma como cosa, la simplicidad, la indivisibilidad, la unidad, no poseen en su estado abstracto su realidad [172] y no se cambian en su contrario. Pero la filosofía del espíritu completa la demostración de lo que hay de falso en estas categorías del entendimiento, poniendo a la luz que todas estas determinaciones rígidas se encuentran como disueltas en la idealidad del espíritu.

Ahora, por lo que concierne a la otra parte de la oposición que nos ocupa, a saber: la materia, se considera, como acabamos de

(170) En el sentido de que no es considerada como un momento que entra en relación y pasa a otro momento.

(171) Esta metafísica cae en la siguiente inconsecuencia: después de haber establecido en principio la diferencia absoluta de la substancia material y de la substancia inmaterial, la establece con respecto a las segundas cuestiones, que no tienen relación más que con la primera.

(172) Es decir, que si se toman sin su contrario y fuera de su relación con su contrario, no tienen realidad o no la tienen concreta y entera, sino una parte de su realidad, una abstracción; su contrario es una parte integrante de su realidad, lo que es lo mismo, de su verdad.

indicar, como exterioridad, como individualización, como multiplicidad, como constituyendo sus determinaciones fijas y la unidad de estos elementos múltiples a la manera de un lazo superficial, como un agregado, y, por consecuencia, se representa todo el ser material como divisible. Es preciso, sin duda, admitir que, mientras en el espíritu la unidad concreta constituye el elemento esencial y lo múltiple el momento aparente, en la materia sucede lo contrario. La antigua metafísica tenía como un presentimiento de esta diferencia, cuando se preguntaba si en el espíritu el primer principio (173) es uno o es múltiple. Pero, desde el punto de vista en que estamos colocados, es decir, desde el punto de vista de la filosofía especulativa, hemos dejado ya muy lejos, y como sin valor (174), la presuposición de que la naturaleza no puede borrar la exterioridad y la multiplicidad de la materia. La filosofía de la naturaleza nos enseña cómo la naturaleza suprime, sucesivamente, pasando por diversos grados, su exterioridad; cómo, por la pesantez, la materia suprime (175) la independencia de estos elementos individuales y múltiples, y cómo esta supresión, comenzada en la pesantez y, más todavía, en la luz simple e indivisible, se encuentra concluida en la vida animal, en el ser sensible que manifiesta la unidad y la omnipresencia del alma en todos los puntos del cuerpo, y, por tanto, la supresión de la exterioridad de la materia. Y así, puesto que todo ser material se encuentra suprimido por el espíritu que existe virtualmente y que obra en la naturaleza, y esta supresión se cumple en la substancia del alma, ésta se produce como una idealidad de todo ser material, como inmaterialidad universal de tal forma, que todo lo que se llama materia (aunque ésta puede engañar la facultad representativa con una apariencia de independencia) ve su independencia anulada frente al espíritu.

En cuanto a la oposición del alma y el cuerpo, es muy preciso que tenga lugar. Lo mismo que el alma universal indeterminada se determina, se individualiza, y el espíritu, por esto mismo, llega a ser conciencia necesariamente, así se coloca en la esfera de la oposición a sí mismo y de su contrario, y éste aparece frente a él como una realidad, como un ser que es, a la vez, exterior al espíritu y a

(173) Sobre todo, los platónicos alejandrinos.

(174) La demostración de la falsedad de esta presuposición es un momento que ha atravesado y que la filosofía del espíritu debe admitir como un punto establecido, como una especie de postulado.

(175) Demuestra que no es un simple agregado de elementos invíduales.

sí mismo, en una palabra, como un ser material (176). Aquí, la cuestión que atañe a la posibilidad de la comunicación del alma y el cuerpo, se presenta muy naturalmente. Si el alma y el cuerpo son absolutamente opuestos, como pretende la consciencia, que toma por regla el entendimiento (177), ninguna comunicación es posible entre ellos. La antigua metafísica reconocía esta comunicación como un hecho incontestable, y se preguntaba en seguida cómo podía conciliarse la contradicción de dos seres absolutamente independientes que existen cada uno por sí, pero unidos, al mismo tiempo, por relaciones recíprocas. Así planteado el problema no tenía solución. Pero esta proposición es, precisamente, la que no debe admitirse, porque el ser inmaterial no se comporta, en realidad, con respecto al ser material, como el particular se comporta con respecto al particular, sino como el universal verdadero que envuelve lo particular (178) se comporta con este último. El ser material, en su existencia particular, no tiene realidad ni independencia frente al ser inmaterial. El punto de vista de la división del alma y el cuerpo no debe, por consecuencia, ser considerado como el punto de vista más elevado y absolutamente verdadero. Más bien es preciso decir que la división del ser material y el ser inmaterial no podría ser entendida más que a partir de la unidad originaria de los dos seres. Por esta razón, Descartes, Malebranche y Spinosa, han traído el principio de su doctrina a esta unidad del pensamiento y el ser, del espíritu y la materia, y han colocado esta unidad en Dios. Al decir "Nosotros lo vemos todo en Dios", Malebranche ha considerado a Dios como constituyendo la mediación, el término medio positivo entre el ser pensante y el ser no pensante, y más como constituyendo la esencia inmanente de los dos, por la cual los dos están penetrados y en la que los dos son absorbidos; y, por consecuencia, no ha considerado, como un tercer término entre los dos extremos, que tuvieran también ellos una realidad (179), porque en este caso surgiría de nuevo la cuestión de saber cómo el tercer término se ha puesto en

(176) En efecto, el alma no es alma más que en cuanto contiene la naturaleza, en cuanto se opone a la naturaleza y anula esta oposición. Aquí la naturaleza es la naturaleza orgánica, el cuerpo.

(177) La conciencia es un efecto, la esfera de la reflexión y del entendimiento, que va de una determinación, de una categoría a otra, pero es impotente para elevarse a su unidad.

(178) Lo universal concreto, distinto de lo universal inmediato y abstracto; el alma es un universal concreto con respecto a la naturaleza, que no es más que un momento subordinado.

(179) Una realidad propia e independiente.

relación con los dos extremos. Pero al colocar esta unidad de las cosas materiales y de las cosas inmateriales en Dios, a quien, esencialmente, se debe concebir como espíritu, estos filósofos han querido dar a entender que no se debe considerar esta unidad como un principio neutro, en el que se hubieran unido dos extremos de igual valor e igualmente independientes. Porque el ser material no tiene más valor que el de un ser negativo, con respecto al espíritu. Así podrá definirse, siguiendo a Platón y a otros filósofos antiguos, "el otro de sí mismo", mientras la naturaleza del espíritu constituye el elemento positivo y especulativo. Y así es como se le debe concebir, porque el espíritu penetra libremente en el ser material, que no subsiste frente a él; se apodera y triunfa de su contrario, al que quita su realidad, que idealiza, y le hace descender a un papel subordinado (180).

Frente a esta concepción especulativa de la oposición del espíritu y de la materia viene a colocarse el materialismo, que representa el pensamiento como un resultado del ser material y que deduce de lo múltiple la simplicidad del pensamiento. No hay nada menos satisfactorio que la exposición que se encuentra en los escritos de los filósofos materialistas de las diversas relaciones y las combinaciones diversas por las que este resultado, el pensamiento, debe de ser producido. No se tiene en cuenta que lo mismo que la causa se absorbe en el efecto y el medio en el fin realizado, así estos elementos, cuyo resultado debiera ser el pensamiento, se absorben más en él, y el espíritu, como tal, no es engendrado por otro principio distinto a sí mismo; pero se engendra a sí mismo, pasando de su ser en sí a su ser por sí, de su noción a su realidad, y estableciendo así el ser por el cual debiera de ser establecido. Hay que reconocer, sin embargo, lo que hay de elevado en este esfuerzo del materialismo para franquear los límites de las doctrinas dualistas, que reconocen dos mundos como igualmente substanciales y reales, y para borrar esta escisión de la unidad primera.

(180) Es decir, al papel de un ser que está mediatizado, transformado por otro ser y, por consecuencia, subordinado a este último.

§ 14

El alma existe al principio.

A. En su determinabilidad natural inmediata (181). Esta es el alma que no posee más que el ser, el alma puramente natural.

B. Se produce como alma individual en relación con esta existencia inmediata (182), y en las determinaciones de esta relación no existe más que imperfectamente por sí (183). Esta es el alma sensitiva.

C. El alma sensitiva se ha constituido su vida corporal (184) en donde existe como alma real (185).

(Zusatz.) El alma natural que no tiene más que el ser, forma la primera parte de la Antropología y, a su vez, comprende tres partes. En la primera encontramos la substancia del espíritu en su forma puramente general e inmediata, una simple pulsación, el simple despertar del alma dentro de sí misma (186). En este punto de partida de la vida espiritual no hay diferencia ni oposición entre lo individual y lo universal, ni entre el alma y la naturaleza. Una vida simple es la que se desenvuelve a la vez en la naturaleza y en el espíritu, una vida de la que solamente puede decirse que existe, pero no tiene todavía una existencia, un ser determinado, una especialización, una realidad. Pero del mismo modo que en la lógica el ser debe colocarse en la existencia, así el alma debe pasar necesariamente de su indeterminabilidad a su determinabilidad. Esta determinabilidad ofrece ante todo, como hemos señalado ya, la forma de una determinabilidad natural. Pero la determinabilidad natural del alma debe ser concebida como totalidad, como una imagen de la noción (187). El primer momento está, por consecuencia, formado aquí por las *determinaciones cualitativas universales* del alma. Aquí es donde vienen a colocarse las diferencias físicas tanto como espirituales de las razas humanas, así como las diferencias de los espíritus de las naciones.

(181) En su determinabilidad en cuanto está en relación inmediata con la naturaleza, o en cuanto sale de la naturaleza.

(182) Es decir, que es uno de sus momentos.

(183) Esto es, *abstractivamente.*

(184) Su corporeidad.

(185) Alma que está completamente desarrollada, por lo que ha formado completamente su cuerpo.

(186) La actividad más simple, la más abstracta y la más obscura del alma.

(187) Como una totalidad, porque en el alma la noción comienza a volver a su unidad.

Estas diferencias o particularizaciones universales, que existen de cualquiera suerte unas fuera de otras [188], son aportadas ulteriormente (esto es lo que constituye el paso a la segunda parte) a la unidad del alma, o lo que es lo mismo, tienden a su individualización. Lo mismo que la luz se dispersa [189] en una multitud infinita de estrellas, el alma natural universal se dispersa en una multitud infinita de almas individuales; con la diferencia de que mientras la luz aparece como subsistiendo independientemente de los astros [190], el alma natural universal no tiende a su realidad más que en las almas individuales [191]. Ahora, como las cualidades universales que son objeto de la primera parte, cualidades que caen unas fuera de otras, se encuentran aportadas, como acabamos de decir, a la unidad del alma individual humana, reciben, en lugar de la forma de la exterioridad, la forma de cambios naturales del sujeto individual, que aquí es algo así como el substracto [192]. Estos cambios, a la vez físicos y espirituales, se realizan en el curso de las edades de la vida. Aquí la diferencia ya no es una diferencia exterior. Sin embargo, la diferencia no llega a ser una particularización en oposición real del individuo con sí mismo, más que en la relación de los sexos. Desde este punto el alma entra en oposición con sus cualidades naturales, con su ser universal, que precisamente por esta razón, se encuentra rebajado a un momento opuesto al alma [193], a una simple fase, a un estado pasajero, a saber: al estado de sueño. Así es como se produce el despertar natural, el despertar del alma. Pero el despertar que hemos de estudiar aquí, en la antropología, no es ese desarrollo que viene a llenar la conciencia despierta, sino el despertar en cuanto constituye un estado natural.

Ahora bien, de esta oposición o particularización real, el alma vuelve en la *tercera* parte a su identidad con sí misma, desterrando

(188) Estas son las determinaciones más abstractas, y por esto son las más exteriores unas a otras.

(189) Se rompe, se comparte.

(190) Tiene la apariencia de una subsistencia independiente, de subsistir independientemente de los astros luminosos.

(191) Cuanto más concreto es el ser, es su unidad más profunda e indivisible.

(192) Es decir, que aquí ya no hay momentos exteriores unos a otros, la forma y la exterioridad, sino un solo juego que pasa por una serie de cambios, que son naturales aunque tengan lugar en el espíritu, porque esta esfera del espíritu es la más próxima a la de la naturaleza a que ellos pertenecen.

(193) Es decir, que aquí el alma se vuelve contra sí misma, contra sus momentos precedentes, contra su ser universal.

le su contrario hasta lo que hay en él de subsistente en cuanto es-ado [194] y absorbiéndolo en su idealidad. Así es como el alma, de a individualidad puramente general y en sí, pasa a la individualilad real y por sí y, por tanto, a la *sensación*. Aquí al principio no enemos que considerar más que la forma de la sensación [195]. Lo]ue el alma siente, sólo la segunda parte de la antropología debe leterminarlo. Un desarrollo interno de la sensación misma en el ılma profética es lo que constituye el paso a esta parte.

EL ALMA NATURAL

§ 15

El alma universal, en cuanto alma del mundo, no debe ser :onsiderada como sujeto [196], porque no es más que la simple subs-:ancia universal, que no encuentra su verdadera realidad más que en la individualidad, en el alma subjetiva [197]. Así se produce como alma particular; pero como alma que en su estado inmediato no posee más que el ser [198] y, por consecuencia, nada más que simples determinabilidades naturales. Estas, si así puede decirse, tienen detrás su idealidad [199], su libre existencia, es decir, son seres de la naturaleza por la consciencia, pero no se comportan como cosas exteriores con respecto al alma propiamente dicha. Más bien es en sí misma en donde el alma encuentra estas determinaciones bajo la forma de *cualidades naturales* [200].

(194) Esto es, lo que hay de fijo, de permanente, de substancial en un estado.

(195) Expresión más sintética, que designa el sujeto y el objeto, el ser que siente y el ser sentido.

(196) No debe ser determinada, particularizada, como lo está en las almas individuales.

(197) El alma universal puede también llamarse el alma del mundo; pero no hay que confundirla con el espíritu del mundo.

(198) Porque de una cosa que está en el estado inmediato, que no se ha mediatizado ni diferenciado, sólo se puede decir que existe. Por consecuencia, cuando se dice que el alma en el estado inmediato no posee más que el ser, es que se compara el alma con sí misma, o, si se quiere, se comparan los diversos momentos del alma.

(199) La idealidad del alma, es decir, estas determinabilidades naturales no están en el alma, en cuanto alma, de una manera distinta y como objetos de la naturaleza, sino en estado inmediato, obscuro y envuelto. En cuanto objetos que pertenecen a la naturaleza, están detrás de la idealidad del alma, son en el alma momentos subordinados.

(200) Así, estos momentos, en donde estas esferas de la naturaleza, que en la naturaleza están aisladas, son exteriores unas a otras, se reproducen a la vez en el alma y en la consciencia; pero con la diferencia de que en la

(Zusatz.) Si se representa la naturaleza como constituyendo el *macrocosmos,* se podrá representar el alma como constituyendo el microcosmos, en donde la naturaleza se concentra y suprime también su existencia exterior. Estas mismas determinaciones, que aparecen en la naturaleza como esferas sin lazo interno (201), como una serie de formaciones independientes, sólo representan en el alma el papel subordinado de cualidades (202). El alma viene a colocarse en la naturaleza debajo de ella, y el mundo de la libertad moral que surge se eleva por encima de ella (203). Lo mismo que las determinaciones simples de la vida del alma encuentran como una imagen quebrada (204) en la vida general de la naturaleza, así lo que en el hombre individual se produce bajo forma de tendencia subjetiva y particular, o de un simple ser sin consciencia (205) en el Estado, lo confecciona y lo ordena el pensamiento reflejo en un sistema de esferas diversas, en donde la libertad encuentra su realización (206).

a) CUALIDADES NATURALES (207)

§ 16

En la substancia, el alma natural (208), el espíritu participa de la vida planetaria universal, vive con los climas, los cambios periódicos del año, las divisiones del día, etc. Es ésta una vida material,

---

consciencia, por lo mismo que marca un grado más alto de desarrollo del espíritu, estas esferas se colocan como objetos exteriores que el espíritu reconoce como tales, mientras en el alma la naturaleza está todavía envuelta y se confunde con el alma.

(201) Abandonadas a su libertad en el sentido en que no son determinaciones de un solo y mismo sujeto.

(202) En el alma, éstas no son formaciones independientes que subsisten por sí mismas en su realidad abstracta, sino momentos subordinados, transformados por la naturaleza superior del alma y absorbiéndose en su unidad; son, en una palabra, simples cualidades.

(203) Realiza un trabajo, una elaboración, de donde sale un ser que es aquí el mundo de la libertad moral.

(204) Estos son precisamente los seres en donde las esferas de la naturaleza, que son cualidades en el alma, no son más que imágenes, reflejos dispersos del alma y de su unidad.

(205) Una cosa existe, y existe en la consciencia, y es pensamiento. Cuando no es pensamiento, no es más que un simple ser, existe solamente.

(206) Lo mismo que la naturaleza encuentra su unidad y su verdad en el alma, lo mismo el alma, y en general el espíritu subjetivo, encuentran su verdad en el espiritu objetivo y absoluto.

(207) El término *natural* tiene aquí una significación especial, determinada por el momento de la idea que expresa; no se emplea para representar la naturaleza, sino el espíritu, en este momento en que el espiritu que sale de la naturaleza está todavia ligado con ella por una relación.

(208) El alma natural es al espíritu, es decir, a las esferas más reales del espíritu, lo que la substancia es a los atributos, a los modos y a los accidentes.

que en cierto sentido no lleva más que disposiciones obscuras al espíritu (209).

COMENTARIO

Se ha disertado mucho en estos últimos tiempos sobre la vida sideral y telúrica del hombre. Esta simpatía universal es un elemento esencial de la vida animal. En la mayor parte de los animales, sus caracteres específicos, así como sus desarrollos particulares, siguen, poco más o menos, a estas relaciones exteriores. En el hombre estas relaciones tienen tanta menos influencia, cuanto su educación es más completa y más cifra en la actividad espiritual el fundamento de su existencia. La historia del mundo no está más ligada a las revoluciones del sistema solar, que el destino de los hombres a las posiciones de los planetas. La diferencia de clima ejerce una acción más marcada y más determinada sobre el hombre. En cuanto a las épocas del año y las divisiones del día, se corresponden con las disposiciones enfermizas, su influencia se hace sentir en las enfermedades, en la locura y en los estados de depresión moral. En los pueblos que han avanzado poco en el camino de la libertad espiritual, y cuya vida, por consecuencia, está más íntimamente ligada a la naturaleza, se encuentran en sus creencias supersticiosas y en sus errores ciertas relaciones reales entre el espíritu y la naturaleza, de donde nacen ciertas previsiones de estados y de acontecimientos que parecen maravillosas. Pero a medida que el espíritu penetra más profunda y más libremente en sí mismo, se ven desaparecer estas disposiciones inferiores, disposiciones que se encuentran raramente fuera de aquí, y que nacen de una unión entre el espíritu y la naturaleza. El animal, por el contrario, permanece, como la planta, sometido a estas influencias.

(Zusatz.) Resulta de lo dicho anteriormente, que la vida general de la naturaleza es también la vida del alma, y que ésta participa de la primera. Pero cuando se tiene de esta participación del alma en la vida del universo el objeto más elevado de la ciencia del espíritu, se cae en el error más radical. Porque la actividad del espíritu consiste precisamente en libertarse de los lazos de la vida puramente natural, recabar su independencia y someter el mundo a su pensamiento y reconstruirlo siguiendo su noción. Por consecuencia,

(209) El espíritu que vive en esta esfera y no se eleva a las esferas de la consciencia y de la libertad, no tiene más que percepciones obscuras, como también está sujeto a dejarse gobernar y abatir por las influencias exteriores.

en el espíritu la vida general de la naturaleza no es más que un momento del todo subordinado. Las potencias cósmicas y telúricas son dominadas por él y no pueden determinar más que disposiciones de poca importancia.

La vida general de la naturaleza es, al principio, la vida del sistema solar y, después, la vida de la tierra, en donde la primera recibe una forma más individual.

Se puede señalar, con respecto a la relación del alma con el sistema solar, que la astrología liga el destino de la raza humana y sus individuos a la figura y a la posición de los planetas (de la misma manera que en los tiempos modernos se ha considerado el mundo como un reflejo del espíritu; pero en el sentido de que por el mundo podría ser explicado el espíritu). Es preciso rechazar la doctrina astrológica, nacida de la superstición; pero la ciencia debe probar la razón especial de este rechazamiento. Esta razón no reside simplemente en el hecho de que los planetas están alejados de nosotros y de que sean cuerpos (210), consiste de una manera más determinada, en lo siguiente: la vida planetaria del sistema solar está, por completo, en el movimiento (211); es, en otros términos, una vida en que el tiempo y el espacio constituyen el elemento determinante (porque el tiempo y el espacio son los momentos del movimiento). Las leyes del movimiento de los planetas no son determinadas más que por la noción del tiempo y el espacio. Por consecuencia, en la vida planetaria el movimiento absolutamente libre encuentra su realidad (212). Pero este movimiento abstracto no representa ya más que un papel subordinado en las individualidades físicas (213). El cuerpo individual, en general, se hace su espacio y su tiempo, y sus cambios son determinados por su naturaleza concreta. El organismo animal tiende a una independencia más completa todavía que el cuerpo individual puramente físico. El curso de su desarrollo es, de hecho, independiente del movimiento de los planetas; tiene la vida una duración cuya medida no está determinada por ellos. Su salud, así como sus fases de enfermedad, no de-

(210) Es decir, simples cuerpos, que por esto mismo no pueden dar razón de la vida del espíritu.

(211) Y, por consecuencia, la vida planetaria es una vida muy simple y muy abstracta para contener la razón de la vida, de la naturaleza concreta del espíritu.

(212) Absolutamente libre, quiere decir aquí, con una libertad abstracta. Este es el movimiento menos concreto y, por tanto, el menos real y el menos profundo.

(213) Véase la *Filosofía de la Naturaleza.*

enden de los planetas. Las fiebres periódicas, por ejemplo, tienen u medida especial y determinada. En ellas el tiempo no existe como iempo, sino que el organismo animal es el principio determinante. ìn suma, las determinaciones abstractas del tiempo y el espacio, la ·ura esfera mecánica (214), no tiene significación para el espíritu ni jerce poderío sobre él. Las determinaciones del espíritu que han legado a la consciencia de sí mismo, son infinitamente más prounidas y más concretas que las determinaciones abstractas de la imple yuxtaposición y de la simple sucesión. El espíritu, en cuano tiene una envoltura corporal (215), tiene un lugar y un tiempo leterminados; pero, a pesar de esto, se eleva sobre el tiempo y el spacio. La vida humana tiene también por condición una distancia leterminada de la tierra al sol. El hombre no podría vivir ni a más ;rande ni a más pequeña distancia del sol. Pero la influencia de la ›osición de la tierra sobre la vida humana no va más lejos.

Las relaciones terrestres propiamente dichas, tales como la revolución anual de la tierra alrededor del sol, la rotación diaria de a tierra en torno de su eje, la inclinación del eje de la tierra sobre ;u órbita en torno del sol, todas estas determinaciones que pertenecen a la individualidad de la tierra, no están, sin duda, sin influencia sobre el hombre; pero no tienen importancia para el espíritu :omo tal. Por esta razón, la Iglesia ha condenado como supersticiosa : inmoral la creencia en una influencia ejercida por las fuerzas cósnicas y terrestres sobre el espíritu humano. El hombre debe considerarse como libre de estas relaciones con la naturaleza, mientras ıdmitiendo estas creencias supersticiosas, se considera como un ser le la naturaleza. También es preciso descartar como sin valor la :entativa de los que han querido establecer una relación entre las ́pocas de las evoluciones de la tierra y las épocas de la historia de la humanidad, o de los que han querido descubrir el origen de las religiones y de su simbolismo en la esfera astronómica y hasta en la naturaleza en general, que han sido conducidas por aquí a con:epciones que carecen de todo fundamento racional. Así, por ejemplo, habiendo pasado el equinocio del signo *tauro* al signo *aries*, el cristianismo hubiera debido pasar (216) de la antigua adoración de Apis a la del cordero. Por lo que concierne a la acción real aque

(214) El libre mecanismo, cuya frase indica la ausencia de relación íntima, la unidad.
(215) En cuanto corporalizado.
(216) Siguiendo esta doctrina.

ejerce la tierra sobre el hombre, no se deben indicar aquí más que los rasgos principales, porque los detalles pertenecen a la historia natural del hombre y de la tierra. El proceso del movimiento de la tierra tiene en los diferentes tiempos del año y del día significación física (217). Estos cambios afectan sin duda al hombre. La vida del simple espíritu natural, del alma, se acuerda con las épocas del año y del día. Pero mientras la planta está completamente sometida a las variaciones del año y el animal está del mismo modo dominado por ellas y por ellas se ve instintivamente estimulado a engendrar y a emigrar, en el alma humana estas variaciones no despiertan ningún deseo al cual esté el hombre sometido involuntariamente (218). Las disposiciones que trae el invierno son una vuelta sobre sí, la vida interior, la vida del hogar doméstico, el culto de los penates. En verano, por el contrario, hay disposición a viajar, a esparcirse libremente por afuera, y la multitud (219) emprende peregrinaciones. Sin embargo, ni esta vida doméstica e interior, ni estas peregrinaciones y estos viajes, son hechos puramente instintivos. Se ha establecido una relación entre las fiestas cristianas y las épocas del año. Se celebra la fiesta del nacimiento de Cristo en la época en que el sol parece renacer, y se ha colocado su resurrección en el comienzo de la primavera, en el momento en que despierta la naturaleza. Sin embargo, esta conexión entre la religión y la naturaleza no es una obra del instinto, sino una obra acompañada de consciencia. Por lo que concierne a las fases lunares, no tienen más que una influencia limitada sobre la naturaleza física del hombre. Se ha constatado esta influencia en los alienados; pero es preciso decir también que lo que domina en ellos es la fuerza de la naturaleza y no el espíritu libre. Las épocas del día traen consigo una disposición particular del alma. El hombre por la mañana no se siente dispuesto de la misma manera que por la tarde. Por la mañana es más serio. En este momento, sobre todo, está el espíritu en un estado de identidad con sí mismo y con la naturaleza (220). Al día pertenece la

(217) Es decir, no tiene una simple significación mecánica, sino una significación, una acción física, porque el movimiento trae las variaciones del calor, de la luz, de las corrientes atmosféricas, oceánicas, etc.

(218) Al cual, en otros términos, no puede resistir, o no lo puede moderar ni modificar.

(219) El gran número.

(220) Es decir, que no hay todavía en él movimiento, actividad, diferenciación. La seriedad de que aquí se trata es más bien un estado pasivo y abstracto, que un estado activo y concreto del espíritu. Es la vigilia, que todavía no se ha liberado del sueño.

ucha, el trabajo. Por la tarde dominan la reflexión y la imagina-ión. Por la noche, el espíritu, que está como disperso en los traba-os del día, vuelve a sí mismo y se siente transportado a la medi-ación. La mayor parte de los hombres mueren hacia media noche, omo si la naturaleza humana no pudiera comenzar una nueva ornada. Los momentos del día contienen también cierta relación on la vida pública. Las asambleas de los pueblos antiguos, que se proximaban más que nosotros a la naturaleza, se celebraban por a mañana. Las sesiones del Parlamento inglés, por el contrario, omenzaban por la tarde, y a veces se prolongaban hasta muy avan-zada la noche, lo cual está conforme con el carácter reflexivo de os ingleses. Pero las disposiciones que traen consigo los diferentes momentos del día están modificados por los climas. En los países álidos, por ejemplo, se siente en el centro del día mejor disposi-ión para el reposo que para la actividad. Relativamente a la in-fluencia de las variaciones meteorológicas, haremos notar que las sienten de una manera determinada las plantas y los animales. Así los animales presienten el avance de las tormentas y los temblores de tierra, es decir, sienten los cambios de la atmósfera que todavía no son sensibles para nosotros. De la misma manera, el hombre siente en sus heridas las variaciones atmosféricas de que el baróme-tro no da ninguna indicación. La parte débil en donde se encuen-tran las heridas es más sensible a la acción de la naturaleza (221). Pero esto que ejerce acción sobre el organismo, la ejerce también sobre el espíritu débil. Ha habido pueblos enteros, tales como los griegos y los romanos, que subordinaban sus decisiones a los fe-nómenos de la naturaleza, que les parecía que se encontraban en conexión con las variaciones meteorológicas. Como se sabe, con-sultaban los negocios del Estado, no sólo a los sacerdotes, sino a las entrañas de los animales y al modo que tenían de alimentarse. En la jornada de Platea, por ejemplo, en la que se trataba de re-chazar el despotismo del Oriente, y estaba en juego la libertad de Grecia y acaso de Europa entera, Pausanias atormentó durante toda una mañana las entrañas de las víctimas para obtener de ellas se-ñales favorables. Esto parece que concuerda mal con la vida espi-ritual de los griegos en el arte, en la religión y en la ciencia, pero puede explicarse bien por el punto de vista del espíritu griego. Sólo

(221) Precisamente porque es más débil que las otras partes y, por con-secuencia, está más sometida a la acción de la naturaleza.

es propio del hombre moderno resolverse por sí mismo y seguir en sus acciones su prudencia y su discernimiento. El hombre privado y el hombre público, sacan de sí mismos sus decisiones. Entre nosotros, la voluntad subjetiva es la que determina a obrar y resuelve las cuestiones. Los antiguos, por el contrario, que todavía no se habían elevado a esta potencia subjetiva, a esta fuerza de la certeza de sí mismos, se dejaban determinar en sus negocios por el oráculo, por los fenómenos exteriores, en donde buscaban una garantía y una confirmación de sus previsiones y de sus empresas. Ahora, por lo que concierne a los azares de una batalla, lo que entra en juego no sólo es la disposición moral, sino el ardor del combate (222) y el sentimiento de la fuerza física. Pero esta última disposición tenía mayor importancia entre los antiguos que entre los modernos, en quienes la disciplina del ejército y la habilidad del jefe constituyen el elemento esencial, mientras que los antiguos, que vivían en una relación más íntima con la naturaleza, la bravura del individuo, es decir, el valor, en el fondo del cual hay siempre un elemento físico, decidía sobre todo del resultado del combate. La acometividad se liga con otras disposiciones físicas, tales como el aspecto de la comarca, la atmósfera, la estación del año y el clima. Pero estas simpatías del alma están más marcadas en el animal que vive en una relación más estrecha con la naturaleza, que en el hombre. A partir de este punto de vista, el general griego no iba al combate más que cuando creía encontrar en el animal disposiciones sanas, disposiciones de que creía poder deducir disposiciones convenientes para su ejército. Así vemos que Xenofonte, quien en su famosa retirada de los diez mil dio pruebas de tanta previsión, inmolaba todos los días víctimas y arreglaba sus movimientos a las señales que recogía. Pero los antiguos llevaron demasiado lejos la importancia de esta relación entre la naturaleza y el espíritu. Su superstición ha visto en las entrañas de los animales lo que en realidad no existía. Así, el yo abdicaba de su independencia, se subordinaba a las circunstancias y a las determinaciones de la naturaleza exterior, y hacía de estas determinaciones el principio determinante del espíritu.

(222) El espíritu dispuesto a combatir que va gallardamente al combate.

§ 17

La vida planetaria universal del espíritu natural se particula-iza en las divisiones concretas de la tierra [223] y se comparte en spíritus naturales particulares, que, en general [224], representan la naturaleza de las divisiones geográficas de la tierra y constituyen as diferencias de las razas.

COMENTARIO

La oposición de la polaridad terrestre, según la cual la tierra viene a ser más compacta y la empuja en el mar hacia el norte, mientras se dispersa y se rompe en masas puntiagudas en el hemisferio austral, esta oposición trae a las diferencias de las partes de la tierra una modificación, que Thevirauss (*Biología*, segunda parte), ha señalado en las plantas y los animales.

(Zusatz). Relativamente a las diferencias de las razas humanas, debía, ante todo, declararse, que la cuestión puramente histórica de si todas las razas proceden de una sola pareja o de varias, no interesa de ninguna manera a la filosofía [225]. Se ha concedido importancia a esta cuestión, porque, haciendo derivar las razas de muchas parejas, se puede explicar la superioridad de una especie sobre otra, y hasta se ha creído poder demostrar también que los hombres, en sus aptitudes espirituales, son desiguales por naturaleza, de tal forma, que entre ellos hay, como entre los animales, quienes han nacido sólo para obedecer. Pero la descendencia no sabría suministrar ningún argumento para demostrar que los hombres están o no están hechos para la libertad o para el dominio. El hombre es, virtualmente, razonable; y aquí es en donde reside la posibilidad

(223) Estas son divisiones concretas que abrazan la naturaleza, la constitución entera astronómica, física, química, etc., de la tierra, a diferencia de una división abstracta, geométrica, astronómica, etc.

(224) *En general*, porque ,aunque hay allí cierta correspondencia entre las divisiones geográficas de la tierra y las razas, hay otros elementos fisiológicos y psíquicos que vienen a modificar esta relación, sin contar las modificaciones que allí introducen el movimiento de la historia y las esferas más concretas del espíritu.

(225) Lo que interesa estrictamente a la filosofía es la idea concreta del hombre o del género humano, porque a la idea es preciso acudir para explicar el origen del linaje humano. Proceda éste de una pareja o de varias, sólo tendremos hechos, y la verdadera cuestión filosófica de la razón de estos hechos permanecerá intacta y no será resuelta. Lo esencial es la idea, porque es el principio generador. Pero la idea concreta, y de ningún modo la idea abstracta, tal como la conciben la antigua metafísica y entendimiento en general; la idea concreta del espíritu con sus presuposiciones, es decir, con la lógica y la naturaleza, que constituyen la verdadera idea del hombre.

de la igualdad de derechos de todos los hombres, y en donde se demuestra también el absurdo de una división absoluta de las especies humanas, en especies que tienen derechos y especies que no los tienen (226).

La diferencia de las razas es todavía una diferencia natural, una diferencia, queremos decir, que se relaciona al principio con el alma natural. Como tal, ésta está en relación con las diferencias geográficas de la comarca, en donde los hombres se reúnen en grandes masas; esas diferencias de comarca son lo que llamamos partes del mundo. En estas divisiones de la individualidad de la tierra domina una necesidad, cuya explicación más detallada pertenece a la geografía. La división fundamental de la tierra es su división en antiguo y nuevo mundo. Esta diferencia procede de que unas partes de la tierra hayan sido conocidas primero y otras después. Pero esta significación no tiene importancia para nosotros. Lo que nos concierne aquí es la determinación que forma el carácter distintivo de las diversas partes de la tierra. Bajo esta relación debe decirse que América tiene un aspecto más joven que el mundo antiguo y está detrás de éste en la formación histórica. No presenta más que la diferencia general del norte y el sur, dos extremos que están ligados por un medio muy sutil (227). Los pueblos indígenas de esta parte del mundo desaparecen y el mundo antiguo allí se hace nuevo. Este último se distingue de América en que se despliega en diferencias determinadas, dividiéndose en tres partes, una de las cuales, Africa, tomada en su conjunto, presenta una masa compacta y no desenvuelta, un cinturón de montañas elevadas junto a la costa; la otra, el Asia, contiene la oposición de tierras altas y vastísimos valles, bañados por grandes corrientes de agua, mientras que la tercera, la Europa, a diferencia de lo que se ve en Asia, la montaña y el valle no están simplemente yuxtapuestos como formando las dos grandes mitades de la comarca; se compenetran del todo, representando la unidad de esta masa sin diferencias de Africa y de la oposición no mediatizada del Asia (228). Estas tres partes

(226) De donde no se puede concluir que en el pensamiento todas las razas y todos los hombres son real y actualmente iguales, y que no debe haber desigualdades entre ellos.

(227) Quiere decirse con esto, que la idea lógica se encuentra en las demás esferas de la idea, cuando menos bajo la forma en que allí puede encontrarse.

(228) No mediatizada en el sentido de que los dos términos de la oposición coexisten allí, pero no mediatizan el uno al otro ni se compenetran, como en la tercera parte, la Europa.

no están separadas, sino unidas por el Mediterráneo, en torno del cual se extienden. El norte de Africa, hasta las lindes del desierto, pertenece ya por su fisonomía a Europa. Los habitantes de esta parte del Africa no son todavía africanos propiamente dichos, es decir, negros; se parecen a los europeos. Lo mismo sucede con el Asia occidental, que por su carácter pertenece también a la Europa. La raza asiática propiamente dicha, la raza mongólica, habita el Asia oriental.

Después de haber tratado de señalar que la diferencia de las diversas partes del globo no es accidental, sino necesaria, vamos a determinar las diferencias físicas y espirituales de las diversas razas humanas, que se ligan con las primeras. Relativamente a las diferencias físicas, la fisiología distingue las razas caucásicas, etiópica y mongólica, a las que se unen las razas malásica y americana, que forman más bien un agregado de elementos diversos que una raza. La diferencia física de todas estas razas aparece, sobre todo, en la conformación del cráneo y del rostro. Se determina la forma del cráneo por dos líneas, una horizontal y otra vertical; la primera va de la extremidad exterior de la oreja a la raíz de la nariz y la segunda del frontal a la mandíbula superior. La cabeza del animal se distingue de la del hombre en el ángulo formado por estas dos líneas, pues este ángulo es, en los animales, más agudo. Otra determinación importante para la distinción de las razas y que pertenece a Blumenbach (229), es la prominencia más o menos marcada de los huesos maxilares. La curvatura y la amplitud de la frente, también desempeñan aquí su papel.

En la raza caucásica el ángulo facial es casi recto, especialmente entre los italianos, los georgianos y los circasianos. En esta raza, la parte superior del cráneo es redonda, la frente ligeramente convexa, los huesos maxilares están como replegados en la parte interior, los dientes incisivos caen como perpendicularmente de la mandíbula, el color principal es el blanco, con las mejillas rosadas, y el cabello es largo y flexible.

Los rasgos característicos de la raza mongólica son: la prominencia del hueso maxilar, los ojos poco profundos y sin redondez, la nariz aplastada, la piel amarillenta y el cabello corto, áspero y negro.

Las razas malásica y americana ofrecen caracteres físicos me-

(229) Lo mismo que la primera clasificación.

nos distintamente acusados que las razas descritas anteriormente. Los malasios tienen la piel morena y los americanos la piel cobriza.

En cuanto a la relación espiritual, estas razas se distinguen de la manera siguiente:

Se deben representar los negros como una nación de niños que no sale de su estado de simplicidad, estado que no ofrece interés. Son vendidos y se dejan vender, sin preocuparse de saber si esto es conforme o no a la justicia. Su religión tiene algo de infantil. No adhieren a lo que sienten más elevado. No hay en ellos más que un pensamiento fugitivo que les atraviesa el espíritu. Este espíritu elevado lo identifican con la primera piedra que encuentran, hacen de ella su *fetiche* y la abandonan en el momento en que ya nos les es útil. Dulces e inofensivos cuando están en calma, están sujetos a transportes repentinos, durante los cuales cometen las crueldades más horribles. No se les puede negar una aptitud para la educación, porque, no sólo los hay que han recibido el cristianismo con el mayor recogimiento y que han hablado con ternura de la libertad que, al cabo de larga servidumbre, han obtenido por su influencia, sino que han fundado en Haití un Estado, siguiendo la doctrina cristiana. Sin embargo, la educación espiritual no es en ellos una necesidad que imponga su naturaleza. En su país natal reina el despotismo más lamentable. No se ha llegado allí al sentimiento de la personalidad humana. El espíritu está allí como embotado y absorbido en sí mismo, y en él no se opera ningún desarrollo.. De este modo se acuerda con la masa compacta y envuelta de la tierra africana.

Por el contrario, los mongoles se destacan de este estado de simplicidad infantil. Su rasgo característico es una movilidad inquieta, que no llega a ningún resultado definitivo, que les impulsa a esparcirse como bandadas de langostas en las otras comarcas, pero les obliga a recaer en seguida en ese estado de indiferencia, vacío de pensamiento, y de reposo estúpido, que había precedido a esta explosión. Por esto nos presentan la oposición de lo sublime y lo gigantesco por una parte, y del pedantismo más minucioso por otra. Su religión contiene ya la representación de un ser universal, al que veneran como Dios. Pero este dios todavía no es concebido como ser invisible, y no existe más que bajo forma humana, o, por lo menos, se manifiesta en tal o cual hombre. Así ocurre entre los Tibetanos, quienes con frecuencia hacen de un niño el Dios visi-

le [230], y cuando este Dios muere, los monjes buscan otro Dios ntre los hombres. Y todos estos dioses reciben, uno después de tros, la adoración más profunda. El principio esencial de esta eligión se extiende hasta la India, en donde un hombre, el bramín, s considerado también como Dios, y la concentración del espíritu umano en su universalidad indeterminada, está considerada como n estado divino, como un estado de identidad inmediata con Dios. sí, en la raza asiática, comienza el sueño del espíritu, este sueño n donde el espíritu se separa de su vida natural [231]. Pero ésta no s todavía una separación absoluta. El espíritu no se torna todavía n su absoluta libertad, no se sabe aún como universal concreto ue existe por sí; todavía no se ha dado por objeto su noción bajo orma de pensamiento. Esto es lo que hace que todavía exista bajo orma contradictoria de la individualidad inmediata. Dios se objetiva, pero bajo la forma de la existencia inmediata del espíritu inito, y de ninguna manera bajo la del pensamiento en su libertad bsoluta. A esto se refiere la adoración de los muertos. Por esta arte se eleva sobre la vida natural [232], porque en los muertos, a vida natural ha desaparecido. El recuerdo que dejan no guarda más que lo universal que aparece en ellos, y se eleva así sobre la ndividualidad de su existencia fenoménica. Pero por una parte, lo universal permanece siempre universal, abstracto, y por otra parte, se representa con una existencia contingente e inmediata. Para los indios, por ejemplo, el dios universal está presente en toda la naturaleza, en los ríos, en las montañas, en el hombre. Por consecuencia, el Asia representa, bajo la relación física como bajo la relación espiritual, el momento de la oposición, de la oposición no mediatizada en donde, si se quiere, encuentra determinaciones opuestas, pero las encuentra sin conciliación. Aquí el espíritu se separa por una parte de la naturaleza, pero recae por otra parte en su esfera, y esto, porque no está todavía en sí mismo; entra en posesión de su realidad, pero solamente en el elemento natural [233]. La verdadera libertad no podría encontrarse en esta identidad del es-

(230) El dios presente.

(231) De la naturalidad; es decir, que en la raza asiática el espíritu comienza a elevarse sobre la esfera del alma, en donde existe en cuanto espíritu natural y a establecerse en cuanto espíritu.

(232) Esto es, sobre la *naturalidad*.

(233) *El espíritu no tiende todavía a la realidad* (a la realidad que le pertenece y constituye su naturaleza) *en sí mismo* (en la esfera en donde existe como espíritu o en donde todo es espíritu), *sino en el ser natural* (en esta esfera en donde todavía está ligado con la naturaleza).

píritu con la naturaleza. Aquí el hombre no puede todavía elevarse a la consciencia de su personalidad, y su propia individualidad no posee a sus ojos ningún derecho ni ningún valor. Tales son los chinos y los indios, que sin el menor escrúpulo exponen a sus hijos o los matan.

En la raza caucásica es en donde el espíritu se eleva a su unidad absoluta (234). Aquí es en donde entra en una oposición completa con la naturaleza, donde se toma en su absoluta independencia y se arranca de este estado de oscilación entre dos extremos (235). Se desenvuelve y se determina a sí mismo (236), engendrando así la historia del mundo. El rasgo característico de los mongoles es, como acabamos de indicar, esta actividad, que parecida al desbordamiento de un río, no hace explosión más que en el exterior, se desvanece tan pronto como aparece, no obrando más que para destruir, no trazando ningún progreso en la historia del mundo. La raza caucásica es la que realiza este progreso.

Debemos distinguir en ella dos ramas: los asiáticos occidentales y los europeos, diferencia que en este momento coincide con la diferencia entre los mahometanos y los cristianos.

En el mahometismo, el principio limitado de los judíos se encuentra elevado a universal. Aquí Dios no existe ya, como entre los asiáticos, de una manera sensible e inmediata, pero es la potencia una e infinita que se eleva por encima de la multiplicidad de las cosas. El mahometismo es, por consecuencia, la religión de lo sublime en la acepción más estricta de la palabra. El carácter de los asiáticos ocidentales y, sobre todo, de los árabes, se acuerda perfectamente con esta religión. Este pueblo, en su tendencia hacia su Dios (237), permanece indiferente con respecto a todas las cosas finitas y todos los sufrimientos, y da generosamente sus bienes y su vida. Hoy mismo debemos reconocer su valor y su carácter benéfico. Pero el espíritu de los asiáticos occidentales, encerrado como está en la unidad abstracta, no sabría tender a la determinación y a la particularización de lo universal y, por consecuencia, a su formación concreta. La organización de castas, que domina en el Asia

(234) A la identidad absoluta con sí mismo.
(235) Este vacilar aquí y allá, marchando de un extremo a otro.
(236) Que tiende a la determinación de sí mismo, al desarrollo de sí mismo.
(237) Hacia el Dios uno, en el sentido en que la unidad de Dios es el dogma fundamental de la religión de los mahometanos y de los árabes.

riental, es cierto que ha sido abolida por este espíritu, y el individuo s libre bajo los mahometanos del Asia oriental. El despotismo proiamente dicho no existe entre ellos; pero la vida política no llega llí todavía a una organización determinada (238), a una distinción specífica de los diversos poderes del Estado. Y en cuanto a los inlividuos, si se los ve, por una parte, adherir a fines subjetivos y initos con determinación de una grandeza sublime, se les ve tamiién, por otra parte, arrojarse con ardor sin freno y sin medida n la persecución de estos fines, que en ellos no ofrecen nada de iniversal, por la razón de que no tienden a una especialización nmanente de lo universal (239). Esto es lo que hace que las deciiones más sublimes se encuentren aquí asociadas a la astucia y a a sed de venganza más profunda.

Por el contrario, los europeos tienen como principio y como rasgo característico lo universal concreto, el pensamiento, que se determina a sí mismo. El Dios de los cristianos no es el uno sin diferencia, sino el uno triple, el dios que contiene en sí la diferencia, el dios que ha llegado a ser hombre y se ha manifestado. En esta representación religiosa, la oposición de lo universal y lo particular —del pensamiento y de la existencia— tiende a su límite extremo, y es al mismo tiempo traída a la unidad. Y así el elemento particular no está aquí dejado tan inmóvil en su estado inmediato como en el mahometanismo, sino que más bien está determinado por el pensamiento (240), como a su vez lo universal se desarrolla especializándose. El principio del espíritu europeo es, por consecuencia, la razón que tiene consciencia de sí misma y que lleva en sí misma esta fe que no hay nada que pueda oponerle un límite irrebasable y que, por consecuencia, se une a todas las cosas para encontrarse a sí misma en ellas. El espíritu europeo se opone al mundo como objeto y se coloca como independiente de él; pero suprime en seguida esta oposición, trayendo a su contrario el múltiple a la simplicidad de la naturaleza. De aquí es de donde procede esta sed infinita de conocer que domina en el europeo y que no

(238) Compartida en miembros.

(239) Lo que hace que no haya universal concreto, sino universal abstracto, y, por consecuencia, una organización social imperfecta, en donde el verdadero universal, la verdadera ley, el verdadero bien del todo y de las partes, no se puede realizar.

(240) Porque el pensamiento es el que determina, mediatiza, suprime el estado inmediato (el simple ser) de las cosas y desarrolla y establece así su unidad verdadera.

se observa en las demás razas. El mundo tiene un interés para el europeo que quiere conocer y apropiarse de este contrario que encuentra ante sí y hacer que descienda al círculo de la intuición del género, la ley, lo universal, el pensamiento, esta razón interior que está como dispersa en las existencias particulares.

En la esfera práctica el espíritu europeo se comporta de la misma manera que en la teórica, es decir, que se esfuerza por establecer una unidad entre él y el mundo exterior. El europeo somete a sus fines el mundo exterior con una energía que le asegura su superioridad en el mundo. En Europa el individuo parte en su actividad particular de principios fijos y universales, y el Estado está más o menos sustraído a los arbitrios del despotismo y representa la libertad que se desenvuelve y se realiza en las instituciones racionales.

Por lo que concierne, en fin, a los americanos primitivos, haremos observar que ésta es una raza débil, que va extinguiéndose. Se ha encontrado, es cierto, en América, en la época de su descubrimiento, una especie de civilización; pero ésta es una civilización que no podría compararse con la cultura europea y que ha desaparecido entre los indígenas. Hay, además, en América, salvajes idiotas, como los esquimales. Los antiguos caribes han desaparecido casi por completo. El aguardiente y el fusil exterminan a estos salvajes. En la América del Sur, los criollos han sacudido el yugo de España; los indios, propiamente dichos, jamás hubieran llegado a esto. En el Paraguay estaban como niños bajo tutela y como tales fueron tratados por los jesuítas. Es, pues, evidente que la raza americana no habría sabido mantenerse en presencia de los europeos, que sometieron su país y elevaron allí una nueva civilización.

§ 18

Esta diferencia (241) se particulariza en lo que pudiéramos llamar espíritus locales, que manifiestan su naturaleza en las ocupaciones y las costumbres exteriores de la vida, así como en las disposiciones y la conformación del cuerpo, y, más todavía, en las tendencias interiores y en las aptitudes intelectuales y morales que caracterizan un pueblo.

(241) La diferencia de las razas, que es la diferencia más general, se particulariza y se determina, y por esto trae una esfera más concreta al espíritu nacional.

COMENTARIO

Tan lejos como podamos remontarnos en la historia de los ›ueblos, descubriremos en las diversas naciones este elemento cons- ante y típico.

(Zusatz). Las diferencias de las razas que hemos indicado nteriormente son las diferencias esenciales, determinadas por la noción del espíritu natural universal. Pero el espíritu natural no se ncierra en el círculo de esta diferenciación general, porque la na- uralidad del espíritu es importante para representar, en su verdad, as determinaciones de la noción, y, por consecuencia, se desenvuelve specializando estas diferencias generales y produciéndose en la mul- iplicidad de los espíritus locales o de las naciones. La exposición aracterística detallada de estos espíritus pertenece, en parte, a la his- oria natural del hombre y, en parte, a la filosofía de la historia del nundo (242). La primera de estas ciencias traza un cuadro con as disposiciones de carácter nacional en su conexión con la natura- eza, es decir, de la conformación del cuerpo, del género de vida, le las ocupaciones, así como de la dirección particular de la inteli- gencia y de la voluntad de las naciones. Por el contrario, la filosofía le la historia determina el sentido de la historia de los diferentes pueblos en la historia del mundo (243), lo que constituye (cuando e toma esta palabra en su acepción más lata) el más alto desarro- lo a que tiende la disposición primitiva del carácter nacional, la forma más espiritual a que se eleva el espíritu natural que anima as naciones (244). Aquí, en la antropología filosófica, no podemos entrar en los detalles que pertenecen a estas dos ciencias, y no de- bemos considerar el carácter nacional más que en cuanto contiene el germen de donde se desenvuelve la historia de las naciones (245).

Podemos primeramente observar que las diferencias que distin- guen a las naciones, son diferencias también invariables, como las

(242) Que no es la historia de las naciones, como el espíritu del mundo no es el espíritu local o nacional.

(243) Es decir, el papel que desempeña y el puesto que ocupa la historia particular y limitada de los diferentes pueblos en la historia universal o de la humanidad, siguiendo las expresiones generalmente adoptadas.

(244) Que tiene su puesto en las naciones, que es un momento del es- píritu nacional.

(245) En efecto, la nación es un todo, y un todo sistemático; constituye una de las esferas más concretas del espíritu, y por esto mismo toca por un lado con la naturaleza y por el otro se eleva al Estado en el arte, la religión y la ciencia, a la esfera del espíritu propiamente dicho.

que distinguen a las razas humanas que, por ejemplo, los árabes son hoy todavía como nos los pintan los tiempos más remotos. La invariabilidad del clima y la conformación de la comarca, en donde una nación establece su residencia, conducen a la invariabilidad del carácter (246). Una comarca yerma, la proximidad o el alejamiento del mar, etc., son circunstancias que ejercen una acción sobre el carácter nacional. Sobre todo, el mar tiene aquí gran influencia. Entre altas montañas. en tierras interiores y separadas del mar —este instrumento de libertad— los indígenas de Africa propiamente dicha (247), conservan el espíritu cerrado, no sienten deseos de libertad y aceptan de buen grado, sin resistencia alguna, la esclavitud. Sin embargo, la vecindad del mar, por sí, a ningún pueblo hace libre, como lo prueba el que los indios, desde los tiempos más remotos, estén sometidos a la ley que le prohibe navegar en el mar, que la naturaleza, por decirlo así, había preparado para ellos. Excluidos de esta manera por el despotismo de este vasto elemento de libertad —de esta existencia natural de lo universal (248)— no hacen ningún esfuerzo para libertarse de las divisiones que orifican y sofocan la libertad y que no serían toleradas por una nación que llevara en sí el instinto de la navegación.

Ahora, por lo que concierne a la diferencia determinada del espíritu de las naciones, en la raza africana es en la que está menos marcada. En la raza asiática, propiamente dicha, lo está mucho menos que en los europeos, en quienes solamente el espíritu sale de su universalidad abstracta y desenvuelve de una manera completa sus diferencias (249). Por consecuencia, no indicaremos aquí más que los rasgos característicos de las naciones de Europa, y entre estas naciones elegiremos, sobre todo, las que se distinguen por su papel en la historia, a saber: los griegos, los romanos y los ger-

(246) Contribuye a esta invariabilidad, pero no la hace, no es su causa ni su principio determinantes. En otros términos, el clima, el suelo, son elementos de la historia de un pueblo, pero elementos subordinados, y un pueblo puede guardar sus rasgos naturales y primitivos, descender y hasta desaparecer como pueblo verdaderamente histórico e iniciador.

(247) Se refiere el autor a la parte de Africa situada al Sur del desierto de Sahara, y no a la que linda con el Norte de este desierto y el Egipto.

(248) Esta expresión alude a la pintura que el autor hace del mar como instrumento de la historia en su *Filosofía de la historia,* porque el mar no existe aquí de una manera general y abstracta en cuanto mar, sino de una manera especial, y por decirlo así, históricamente.

(249) La historia es un desenvolvimiento, y como tal implica una diferenciación en el ser que se desenvuelve. La raza africana propiamente dicha no tiene historia. No ha salido de su generalidad o identidad abstracta natural y primitiva.

manos, sin ocuparnos de sus relaciones, tarea que queda encomendada a la *Filosofía de la historia.* Lo que nosotros podemos demostrar aquí, son las diferencias que se encuentran en los límites de la nacionalidad griega y en las naciones cristianas de la Europa, que todas han sido más o menos penetradas por el elemento germánico (250).

Por lo que concierne a los griegos en la época de su completo desarrollo histórico, los pueblos que entre ellos han ocupado la primera línea, a saber: los lacedemonios, tienen una vida uniforme y envuelta en la substancia política. Por esta razón entre ellos la propiedad y las relaciones domésticas no tienden a su forma racional (251). Entre los tebanos se manifiesta el principio opuesto; su vida es subjetiva e interna (252) hasta donde tal vida puede ser atribuida a los griegos preponderantes. El lírico más grande de Grecia, Píndaro, es tebano. Entre los tebanos es también en donde se encuentra esa cortesanía de jóvenes unidos en la vida y en la muerte, lo que demuestra que en este pueblo domina la concentración en la vida interna del sentimiento (253). El pueblo ateniense, por el contrario, representa la unidad de esta oposición. El espíritu ateniense se descarta de la tendencia subjetiva del pueblo tebano sin absorberse en el elemento objetivo de la vida política de Esparta. Los derechos del Estado y los del individuo han encontrado en los atenienses una armonía tan completa como es posible desde el punto de vista de la vida griega. Pero si por esta combinación del espíritu espartano y el espíritu tebano Atenas ha realizado la unidad de la Grecia del Norte y de la Grecia del Sur, no ha realizado menos en su vida política (254) la unidad de la Grecia oriental y la Grecia occidental en lo que Platón ha determinado allí como lo absoluto en cuanto idea, en la cual todo, tanto el principio de la filosofía joniana que hace de la naturaleza lo absoluto, como el pensamiento

(250) Todos estos puntos los trata el autor con más extensión en su *Filosofía de la Historia,* a cuyo estudio sirven de materia principal.

(251) El ser que no se desenvuelve, que no se diferencia convenientemente, no puede tender a su forma o a su estado racional; su vida se detiene en la substancia política abstracta y no se desenvuelve en los modos ni en los accidentes.

(252) Se inclina del lado subjetivo, del lado sentimental.

(253) En la inferioridad de la vida sensible y subjetiva, que por esto mismo es una vida abstracta, incompleta.

(254) En el Estado, es decir, en el Estado que constituye la unidad del espíritu espartano y del espíritu tebano, entendiendo aquí por Estado la organización de la vida ateniense en general con todos los elementos que lo componen.

puramente abstracto, que constituye el principio de la filosofía itálica, no son más que momentos subordinados. Debemos atenernos aquí a indicaciones sobre lo que respecta al carácter de las naciones principales de la Grecia. Al dar a algunos rasgos de éstos un gran desarrollo, entraríamos en los dominios de la historia universal, y más particularmente en los de la historia de la filosofía.

Las naciones cristianas de Europa nos presentan una variedad de caracteres más grande todavía. La determinación fundamental que ofrece la naturaleza (255) de estas naciones es el predominio de la vida interior, de la vida subjetiva, que saca de sí mismo su punto de apoyo. Esta determinación se modifica sobre todo siguiendo la posición sur o norte de las comarcas habitadas por estos pueblos. En el sur la individualidad se muestra con su carácter primitivo y, por decirlo así, con toda su ingenuidad. Esto, sobre todo, se observa en los italianos. En ellos el carácter individual no quiere ser de manera distinta a la manera como es; los fines generales no vienen a alterar la simplicidad primitiva. Tal carácter está más de acuerdo con la naturaleza de la mujer, que con la del hombre. La individualidad italiana se ha desplegado, por consecuencia, en su más alta belleza como individualidad femenina. No es raro ver en Italia mujeres y muchachas que mueren de dolor por un amor desgraciado. Y es que su naturaleza entera se ha concentrado en una relación individual. Cuando esta relación se rompe, perecen. A esta simplicidad natural de la individualidad italiana, se une también la costumbre que los italianos tienen de gesticular. Su espíritu se esparce por completo en su cuerpo. La dulzura de su naturaleza tiene el mismo fundamento. En la vida política también domina en los italianos el elemento individual. Antes de la dominación romana como después de su caída, vemos que la Italia no forma más que un pequeño agregado de Estados. En la Edad Media, allí vemos a sus numerosas agregaciones políticas dividirse por doquier en facciones, hasta tal punto, que la mitad de los ciudadanos de estos Estados pasaban la mayor parte de su vida en el destierro. El interés general del Estado permanecía impotente ante el espíritu de preponderancia de los partidos. Los individuos mismos que se erigían en defensores del bien público, tenían sobre todo a la vista sus fines personales, y para atender a ellos acudían a los recursos

(255) En estado natural, instintivo, no desenvuelto, el alma de estos pueblos.

los medios más crueles y tiránicos. Pero en los dos casos, es decir, ajo el gobierno de uno solo, como en las repúblicas desgarradas or las discordias intestinas, el derecho político jamás pudo revestir llí una forma permanente y racional. El estudio del derecho priado romano fue allí solamente perseguido y opuesto como un ique, pero como un dique impotente contra la tiranía de los indiiduos, así como contra la tiranía de la multitud.

Entre los españoles también se encuentra el predominio de la ndividualidad; pero no es esta individualidad simple e irreflexiva e los italianos, sino la individualidad que se combina ya con mayor reflexión. El contenido individual, que llega a ser aquí preponlerante, reviste ya la forma de lo universal. Esto es lo que hace ue, entre los españoles, el honor sea, ante todo, el principio que os estimula. El individuo no busca aquí su justificación en su indiidualidad inmediata, sino en el acuerdo de sus acciones y su conlucta con ciertas reglas fijas, que ante la manera de ver de la naión, deben ser leyes para todo hombre honrado. Pero por lo mismo ue el español se regula en sus acciones siguiendo los principios que e elevan sobre los caprichos del individuo y que todavía no están uebrantados por la sofística del entendimiento (256), es más pereverante y más tenaz que el italiano, que se deja más bien llevar or las impresiones del momento y que vive más en la esfera de la ensibilidad que en la de la presentación determinada. Esta diferenia entre los dos pueblos se manifiesta, sobre todo, en sus relaciones on la religión. Los escrúpulos religiosos vienen a turbar mediocrenente la serenidad y los regocijos de los italianos. El español, por l contrario, se encuentra ligado con un celo fanático a la letra de la enseñanza católica y ha perseguido durante siglos, con una crueldad africana, a los hombres sospechosos de descreídos. Bajo la relación política se distinguen también estos dos pueblos uno de otro de una manera conforme a su carácter. La unidad política de Italia, tan ardientemente deseada por Petrarca, es todavía un sueño (257). La Italia se halla todavía dividida en una multitud de Estados, que se cuidan muy pocos los unos de los otros. En España, por el contrario, en donde, como acabamos de decir, lo universal predomina sobre lo individual, los diversos Estados que antes hubo, se

(256) La sofística es, en verdad, obra del entendimiento, que admite los contrarios sin tener consciencia y sin poder conciliarlos.

(257) Este sueño se ha realizado por completo en nuestros días.

han fundido en uno solo, aun cuando las provincias se esfuerzan todavía por guardar una gran independencia.

Ahora bien; si entre los italianos es la movilidad de la sensación y en los españoles la fijeza del pensamiento lo que predomina, entre los franceses se encuentran, tanto la fijeza del pensamiento como la movilidad del espíritu [258]. Desde antiguo se viene acusando a los franceses de ligereza, de vanidad y de un deseo inmoderado de agradar. Pero precisamente por este deseo de agradar, han llevado su educación social al más alto punto de perfección y se han elevado, por esto mismo, de una manera determinada, sobre el egoísmo grosero del hombre de la naturaleza; porque esta educación consiste en no olvidar, a causa de sí mismo, a aquellos con quienes se está en relación, sino en tenerlos en cuenta y mostrarse benévolo con ellos. Tanto con el público, en general, como con los particulares, los franceses —sean hombres de Estado, artistas o sabios— se muestran siempre, y en todas las cosas, llenos de deferencia. Es preciso convenir, sin embargo, en que esta deferencia por las opiniones de los otros ha degenerado, muchas veces, en un esfuerzo por agradar a todo precio, hasta al precio de la verdad. De este esfuerzo ha nacido también el ideal de la conversación. Pero lo que los franceses consideran como el medio más seguro de agradar a todo el mundo, es lo que ellos llaman *esprit*. En las inteligencias superficiales, este *esprit* se limita a combinar representaciones alejadas unas de otras; pero en los hombres notables, como Montesquieu y Voltaire, toma la forma superior de la razón, que consiste en unir lo que el entendimiento separa, porque la determinación esencial de la razón reside, precisamente, en esta conexión. Sin embargo, esta forma racional no es todavía la forma del conocimiento siguiendo la noción. Los pensamientos ingeniosos y profundos, que se encuentran con frecuencia en las obras de los grandes escritores, como los que acabamos de nombrar, no son desarrollos que salen de un pensamiento general de la noción de la cosa, sino que son, por decirlo así, relámpagos del pensamiento. La penetración del entendimiento francés se manifiesta en la claridad y en la precisión de la expresión, tanto en la exposición oral como en la escrita. Su lenguaje, que está sometido a las reglas más estrechas.

(258) El entendimiento es fijo y rígido en el sentido de que no se lig. a ninguno de sus contrarios, porque es impotente para fundirlos y para conciliarlos.

: acuerda con la marcha bien determinada y con la concisión de u pensamiento. Esto es lo que allí ha hecho maestros en la expo- .ción jurídica y política. Esta penetración del entendimiento fran- és es preciso reconocerla en su actividad política. En medio de las empestades de las pasiones revolucionarias, su entendimiento se ha ıanifestado en la decisión con que han perseguido la realización .e un nuevo mundo social contra la liga poderosa de numerosos ›artidarios del antiguo orden de cosas, y han recorrido, sucesiva- nente, en su determinación y su oposición más extremas, todos los nomentos de la nueva vida política que era preciso desenvolver. Y esto, impulsando, precisamente en cada momento, el límite ex- remo de su naturaleza exclusiva —porque han seguido cada prin- ipio político hasta en sus últimas consecuencias—; y han sido lle- rados, por la dialéctica de la razón histórica universal (259), a un :stado político en donde todos los momentos exclusivos de la vida política aparecían como suprimidos (260).

En cuanto a los ingleses, se les podría llamar el pueblo de la ntuición intelectual. Reconocen el elemento racional, más bien bajo la forma de lo individual, que bajo la de lo universal. Esto es lo que hace que sus poetas ocupen un rango más elevado que sus filó- sofos. Entre ellos, la originalidad del individuo se produce de una manera notable. Sin embargo, su originalidad, no es la originali- dad natural e ingenua, sino la originalidad que nace del pensamien- to y de la voluntad. Aquí el individuo quiere siempre apoyarse sobre sí mismo y no entrar en relación con lo universal más que por el intermediario de su naturaleza particular. Esto es lo que hace que la libertad política se presente entre los ingleses más bien como un privilegio, como un derecho establecido, que como un derecho deducido de principios generales. Los burgos y los condados, al enviar diputados al parlamento, ejercen un derecho que no se fun- da en principios generales y lógicamente establecidos, sino en pri- vilegios particulares. El inglés es ciertamente celoso de la gloria y la libertad de su país. Pero su orgullo nacional tiene sobre todo por fundamento la conciencia de que el individuo en Inglaterra puede seguir su vocación y sus inclinaciones particulares. A esta tenacidad de una individualidad que vislumbra lo universal, pero que en sus

(259) La razón absoluta, en donde la dialéctica es también la razón de la historia.

(260) Gobierno mixto o constitucional.

relaciones con lo universal se apoya sobre sí misma (261), se liga la inclinación por el comercio que domina entre los ingleses (262).

Sea por modestia o por dejar lo mejor para lo último, el hecho es que en general los alemanes no tratan de los alemanes más que en último lugar. Pasamos por pensadores profundos; pero con frecuencia por pensadores obscuros. Queremos tomar la naturaleza íntima y la conexión necesaria de las cosas, lo que hace que en nuestras investigaciones científicas procedamos de una manera sistemática. Pero es preciso decir también, sobre este particular, que caemos muchas veces en el formalismo de una construcción exterior y arbitraria. Nuestro espíritu está, en general, más vuelto hacia el interior que el de las demás naciones europeas. Vivimos, sobre todo, la vida interior del pensamiento y del sentimiento. En esta vida silenciosa, en esta vuelta solitaria del espíritu sobre sí mismo, buscamos primeramente y antes de pasar a la acción, el medio de determinar de la manera más minuciosa las reglas conforme a las cuales creemos que debemos obrar, lo que hace que coloquemos la lentitud en nuestras decisiones, que muchas veces permanezcamos indecisos allí en donde urge una pronta decisión y que con mucha frecuencia, por el deseo laudable de obrar bien, no hagamos nada. Con mucha justicia podríase aplicar a los alemanes el proverbio francés, *lo mejor mata lo bueno* (263). Entre nosotros, toda acción debe estar justificada por razones. Pero como se pueden encontrar razones para todas las cosas, esta justificación no es, con frecuencia, más que un puro formalismo, en donde el pensamiento universal del derecho no tiende a su desarrollo inmanente, sino que permanece siendo una abstracción en donde se introduce arbitrariamente el elemento particular (264). Este formalismo se ha producido entre los alemanes en las protestas que han hecho a lo largo de los siglos y con las cuales se han jactado de poder asegurar ciertos derechos políticos. Pero si los sujetos han ganado poco con estas protestas, menos han avanzado todavía los intereses de los gobernantes. Vi-

(261) La individualidad que se apoya sobre sí misma y se une fuertemente a sí misma.

(262) En efecto, aunque como momento objetivo del todo, como institución y obra social, el comercio ofrece un aspecto —una acción y un resultado— general, y, sin embargo, tiene por móvil el egoísmo, la ganancia, el interés individual.

(263) *La meilleur tue le bon.*

(264) Las determinaciones particulares que constituyen la realidad de un ser y sin las cuales las cosas no son más que abstracciones, simples formas vacías de contenido.

ıiendo la vida interior del sentimiento, los alemanes, es verdad, han protestado voluntariamente de su fidelidad y de sus lealtad, pero raramente se les ha podido traer a dar pruebas de esta disposición, que es como una parte esencial de su naturaleza; mientras tanto han apelado contra los príncipes y el emperador a las leyes generales del derecho político, con el objeto de marcar su repugnancia a hacer nada por el Estado, y esto sin que la alta opinión que ellos tienen de su fidelidad y de su libertad se sienta en poco ni en mucho quebrantada. Aunque en la mayor parte de las circunstancias no hayan manifestado un espíritu político y un amor a su país bien activos, han probado siempre, sin embargo, una sed extraordinaria de los honores que se unen a las posiciones oficiales, y se ha establecido entre ellos la opinión de que el título y el cargo hacen al hombre, y por la diferencia del título se puede medir la importancia de las personas y concederles casi siempre con una certeza infalible la estimación que les es debida. Por aquí los alemanes han atraído, sobre ellos, este ridículo, que en Europa no tiene otro paralelo que en la manía de los españoles por los árboles genealógicos (265).

§ 19

El alma se individualiza y llega a ser sujeto individual (266). Pero sólo como individualización de la determinación natural esta subjetividad se presenta aquí a nuestra consideración (267). Es en cuanto modo que comprende los temperamentos, los talentos y los caracteres, la fisonomía y otras disposiciones e idiosincrasias de las familias o de los individuos.

(Zusatz.) Como hemos visto, el espíritu natural se desenvuel-

(265) El principio de las razas es un principio concreto, que se determina y se realiza en las diferencias, como el género se determina y se realiza en las especies. Y lo mismo que aquí la unidad real y concreta no está en el género ni en las especies, sino en su relación; lo mismo la unidad real de las razas y de lo que se llama género humano, no está ni en uno ni en otro de los dos términos, sino en su relación. Se pregunta también con relación a las razas, si hay una o muchas creaciones; admitiendo que las razas han sido creadas por actos distintos, en tiempos y lugares diferentes, será siempre preciso admitir la unidad del principio creador, la unidad concreta que abraza las diferencias, y este principio, de cualquier modo que se representa y en cualesquiera circunstancias geográficas, geológicas, etc., que se le haga obrar, es la idea, y no podría ser otro que la idea.

(266) Se especializa en un sujeto individual.

(267) Hay una individualización o especialización y un sujeto individual; pero no hay más que la individualización subjetiva más abstracta, la primera y la más simple individualización subjetiva del espíritu natural, del alma.

ve primeramente en las diferencias *universales* de las especies humanas y llega en el espíritu de los pueblos a una diferencia que reviste la forma de particular. En el tercer momento el espíritu natural tiende a su individualización y se opone a sí mismo en cuanto alma individual (268). Pero la oposición que se produce aquí no es todavía la oposición que constituye la esencia de la consciencia. Aquí, en la Antropología, es solamente como la determinabilidad natural como la individualidad del alma se presenta a nuestra consideración.

Con respecto al alma individual, es preciso ante todo anotar, que en ella comienza la esfera de la contingencia, porque sólo lo universal es lo necesario. Las almas individuales se distinguen unas de otras por el número infinito de modificaciones accidentales. Pero esta infinitud pertenece a la especie del falso infinito. No es preciso, pues, hacer sonar muy alto la individualidad humana, sino más bien considerar como un vano embrollo esta opinión, que quiere que el maestro se regule por la individualidad de cada uno de sus discípulos, que estudie esta individualidad y que se aplique a formarla. El maestro no tiene tiempo para ello. Se tolera la individualidad del niño en el círculo de la familia; pero con la escuela comienza una vida siguiendo el orden general y una regla que se extiende a todos. Aquí el espíritu debe ser traído a abdicar de lo que hay de particular en su naturaleza (269), a conocer y a querer lo universal y a recibir en sí la forma accidental de la educación común. Esta transformación del alma es la que constituye la verdadera educación. Cuanto más completa es la educación, menos se deja penetrar el hombre en su conducta por el elemento particular (270) y, por tanto, contingente. Ahora bien; la particularidad del individuo ofrece muchas fases. Se distinguen en ella el *natural*, el *temperamento* y el *carácter*.

Por natural entendemos las disposiciones naturales, a diferencia de lo que el hombre llega a ser por su propia actividad. A estas disposiciones pertenecen el *talento* y *el genio*. Estas dos palabras expresan una dirección determinada que el espíritu individual recibe de la naturaleza. El genio abraza, sin embargo, un campo más vasto que el talento; éste no inventa más que dentro de los limites de lo

(268) Es decir, en cuanto alma individual, se opone a sí misma en cuanto alma universal (razas o especies humanas) y en cuanto alma particular (espíritu de las naciones). Esta es, sin embargo, una oposición en que los dos primeros momentos se encuentran conciliados.

(269) *Sus particularidades.*

(270) Por alguna cosa que le es particular.

particular [271], mientras el genio crea géneros. Tanto el uno como el otro están al principio en el estado de simples disposiciones, y si no se los quiere malgastar, corromper o ver degenerar en una falsa originalidad, deben educarse siguiendo reglas que les den un valor universal. Por esta labor de formación, pueden estas disposiciones demostrar la realidad [272] de su superioridad, de su poder y de su extensión. Mientras esta obra no se realiza, no pasa de ilusión la realidad del talento. Se podrá creer al ver a un joven muy joven que se ocupa de la pintura, por ejemplo, que tiene talento para este arte, y suele ocurrir, sin embargo, que este ardor juvenil a nada conduce. No hay, pues, que colocar el talento simple a la altura de la razón, que se eleva por su propia actividad al conocimiento de su noción, ni a la altura del pensamiento y la voluntad que se han elevado a la libertad absoluta [273]. En la filosofía el simple genio no va lejos: es preciso que se someta a la severa disciplina del pensamiento lógico, y sólo por esta disciplina puede llegar el genio en esta esfera a su completa libertad. En cuanto a la voluntad, no puede decirse que en ella se contenga un genio para la virtud, porque la virtud es algo universal hacia donde deben orientarse todos los hombres. No es un elemento que nazca con todos los hombres, sino un elemento que el individuo debe engendrar por su propia actividad. Por consecuencia, las diferencias de natural no tienen importancia para la ética [274] y no podrían ser tema de otro estudio que de una historia natural del espíritu, si así puede decirse [275].

Las formas diversas del talento y del genio se distinguen entre sí siguiendo las diferentes esferas del espíritu en donde ellas se manifiestan. Por el contrario, la diferencia de los temperamentos no ofrece tal relación exterior [276]. Es difícil decir lo que se entiende por temperamento. El temperamento no se concreta a la esfera moral de la acción, ni al talento que se revela en la acción, ni a la pasión que tiene un contenido constante y determinado. Por con-

(271) El hombre de talento es ingenioso, pero no tiene genio.

(272) Es decir, por este trabajo de formación, estas disposiciones pueden determinarse, pasar a la existencia y cesar de ser simples disposiciones generales, abstractas e indeterminadas.

(273) Al pensamiento y la voluntad absolutamente libres.

(274) Para la ciencia de la virtud.

(275) Porque no hay aquí, hablando propiamente, una *ciencia natural* del espíritu, puesto que el espíritu ocupa una esfera superior a la naturaleza y no es espíritu hasta que se liberta de la naturaleza y la idealiza.

(276) Tal relación siguiendo lo exterior, es decir, que el temperamento es más bien un momento, un estado interno del alma en que no está determinada una relación con el exterior.

secuencia, a lo sumo se puede representar el temperamento como la forma y el modo general, siguiendo los cuales el individuo (277) ejerce su actividad, se objetiva y se comporta en la vida real (278). Síguese de esta determinación, que el temperamento no tiene, con respecto al espíritu libre, esta importancia que otras veces se le ha concedido. En los tiempos de una alta cultura, estas formas varias y contingentes de la conducta y de la actividad, que parten de estas diferencias del temperamento, van, poco a poco, borrándose (279); así como en estos tiempos se ven aparecer, muy raramente sobre la escena, esos otros caracteres (280) que se encuentran en una época sin cultura y que representan, por ejemplo, un personaje completamente aturdido o distraído hasta el ridículo, o un avaro sórdido. Las diferencias que se han tratado de establecer entre los diversos temperamentos tienen algo de indeterminado, que es muy embarazoso cuando se quiere aplicar al individuo, porque los temperamentos que se presentan como diferentes unos de otros, se encuentran reunidos en él. Como se sabe, se han distinguido cuatro especies de temperamentos, lo mismo que se han distinguido cuatro especies de virtudes cardinales, a saber: el temperamento *colérico,* el temperamento *sanguíneo*, el temperamento *flemático* y el temperamento *melancólico*. Kant habla de ellos largamente. La diferencia principal de estos temperamentos consiste en que el hombre se entrega a su objeto o se repliega más bien sobre su individualidad. El primer caso tiene lugar en los temperamentos sanguíneos y flemáticos; el segundo, en los coléricos y melancólicos. El temperamento sanguíneo se olvida en el objeto, y allí se olvida de tal manera que, por consecuencia de su movilidad superficial, se dispersa en una multitud de objetos, mientras el flemático se atiene a un solo objeto. En los coléricos y melancólicos, lo que predomina es, como acabamos de indicar, la concentración del sujeto en sí mismo (281). Pero estos dos temperamentos se distinguen también entre ellos en que el colérico es la movilidad y en el melancólico la inmovilidad lo que tiene preponderancia, de tal forma que, bajo esta relación, el temperamento colérico corresponde al sanguíneo y el temperamento melancólico al flemático.

(277) El individuo en cuanto simple individuo.
(278) En la realidad.
(279) Van como a perderse en lo universal.
(280) Caracteres exagerados, que representan más bien los accidentes, los caprichos, que la realidad de la naturaleza humana.
(281) Lo que predomina es el unirse fuertemente a la subjetividad.

Acabamos de anotar que la diferencia de los temperamentos pierde su importancia en la época en que las formas y el modo de la conducta y la actividad del individuo están gobernadas por la cultura general. Por el contrario, el carácter distingue al hombre de una manera permanente. Por él el individuo se atiene a una determinabilidad fija de sí mismo. En el carácter se encuentra primero un elemento formal, la energía con que el hombre persigue sin vacilar la realización de sus fines y la satisfacción de sus intereses, y guarda en todas sus acciones una conformidad por sí mismo. El hombre sin carácter no sabría salir de su indeterminabilidad, o irá de una dirección a la opuesta. Es, pues, un deber del hombre el de demostrar carácter. Un hombre de carácter se impone a los demás, porque éstos saben a dónde los conduce. Pero, además de la energía formal, hay en el carácter el contenido substancial y general de la voluntad. No es que al realizar grandes cosas el hombre demuestre gran carácter —un carácter que viene a ser para los demás como un faro luminoso. Es preciso que sus fines sean aprobados anteriormente para que su carácter exprese la unidad absoluta del contenido y de la actividad formal de la voluntad, y que posea así una verdad perfecta. Cuando, por el contrario, la voluntad se liga a simples individualidades, a un objeto sin contenido (282), es enfermiza. Este no tendrá carácter, porque la forma no tiene contenido. Impulsada por la enfermedad esta parodia de carácter, la individualidad humana llega hasta romper toda relación con los demás.

Hay una naturaleza más individual todavía en las *idiosincrasias*, que se manifiestan tanto en el hombre físico como en el hombre espiritual. Tales sienten a los gatos que andan por la vecindad. Tal otro está afecto de una enfermedad especial. Al ver una espada, Jacobo I, rey de Inglaterra, se sentía desfallecer. Las idiosincrasias espirituales se encuentran, sobre todo, en los niños, por ejemplo, en la rapidez asombrosa con que algunos niños hacen cálculos mentales. Y no sólo individuos, sino familias enteras las que se distinguen más o menos por la determinabilidad natural del espíritu de que acabamos de hablar, y se distinguen, sobre todo, allí en donde no se unen con familias extrañas, sino entre sí, como se ha podido observar en Berna, por ejemplo, y en muchas villas imperiales de Alemania.

(282) Un objeto sin contenido racional.

Después de haber señalado las tres formas de la determinabilidad natural cualitativa [283] del alma individual, es decir, el natural, el temperamento y el carácter, nos falta indicar la necesidad racional que hace que esta determinabilidad natural tenga justamente tres formas y no tenga otras, y por qué se deben examinar estas tres formas con el orden que hemos adoptado. Hemos comenzado por el natural —y de una manera más determinada por el talento y el genio—, porque en el natural la determinabilidad natural cualitativa, que allí predomina, tiene la forma del simple ser, de un elemento inmediato fijo y así constituído, la diferenciación que contiene en sí mismo se liga a una diferencia que existe fuera de sí [284]. En el temperamento, por el contrario, esta determinabilidad natural no tiene una forma tan fija, porque mientras en el individuo hay especie de talento que domina exclusivamente, en donde muchos talentos subsisten unos al lado de otros como en estado de yuxtaposición y sin pasar el uno al otro, uno solo y mismo individuo puede, por lo que concierne al temperamento, pasar de una de sus determinaciones a la otra sin fijarse en ninguna de ellas. En seguida, en el temperamento, la diferencia de la determinabilidad natural [285] se refleja, por relación con un término existente, fuera del alma individual sobre el interior [286]. Finalmente, en el carácter, encontramos la fijeza del natural y la movilidad de las determinaciones del temperamento, todo junto; allí encontramos la determinación, siguiendo lo exterior que existe en el primero, combinada con la vuelta del alma sobre sí misma, que domina en las determinaciones del temperamento. La firmeza de carácter no es tanto una firmeza inmediata e innata, como una firmeza que debe desarrollarse por la acción de la voluntad. Hay en el carácter algo más que una simple mezcla de diversos temperamentos. Pero no se podría negar, al mismo tiempo, que existe en él un fundamento natural y que hay hombres mejor dispuestos, naturalmente, que otros para tener un carácter enérgico. Por esta razón nos hemos creído autorizados para hablar del carácter en la antropología, aun cuando el carácter no recibe la plenitud de su desarrollo más que en la esfera del espíritu libre.

(283) Cualitativa, porque se trata de la esfera abstracta y de la simple cualidad del espíritu.
(284) Es decir, la diferencia de la cosa, para la cual se está más o menos dispuesto.
(285) Los diversos temperamentos.
(286) Sobre el interior del alma individual.

b) CAMBIOS NATURALES (287)

§ 20

En el alma determinada como individuo las diferencias son ambios, y cambios que, por lo mismo que el individuo se mantiene en ellos y en ellos guarda su unidad, son momentos de su desarrollo (288). Como estas diferencias son diferencias físicas y espirituales que existen en un solo y mismo sujeto, determinarlas o lescribirlas de una manera completa sería anticiparse al conocimiento del espíritu concreto.

COMENTARIO

Estos cambios son: 1º El curso natural de las edades de la vida que, a partir de la infancia, de este estado oscuro y envuelto del espíritu, va al través del desarrollo de las oposiciones, que contiene a la oposición, formada, de una parte, por lo universal, que todavía está en estado subjetivo (289) (es un ideal, un producto de la imaginación, un no sé qué que debe ser (290) una esperanza), y, por otro lado, por la individualidad inmediata, es decir, por un mundo que no le corresponde (291), por la posición (292) de una individualidad cuya existencia es incompleta y está mal colocada, y que no sabe establecer una verdadera relación entre ella y el mundo; tal es la juventud. 2º La edad en que se establece la verdadera relación, o en donde reconoce la necesidad objetiva y la racionalidad de un mundo real y acabado (293), en donde el individuo busca las obras realizadas por este mundo (294), el precio y la justificación de su actividad, dándose por aquí una realidad, un pre-

(287) Variaciones, transformaciones naturales, tal como tienen lugar en el alma, en el espíritu, que está todavía en la naturaleza.

(288) Así hay ya una relación más íntima, una unidad más concreta que en los momentos precedentes. El natural, el temperamento y el carácter, no son más que momentos abstractos y subordinados de esta unidad.

(289) Que es por esto mismo una unidad abstracta.

(290) Un deber ser.

(291) Que no corresponde a esta universalidad.

(292) Posición, desarrollo, formación. La juventud es esta individualidad, en donde este universal abstracto y el mundo se oponen y se encuentran; pero permaneciendo exteriores uno a otro, a diferencia de la infancia, en donde todavía no hay diferenciación determinada.

(293) Que no es un accidente ni un compuesto de accidentes y de elementos irracionales, sino que es obra de la razón y vive en ella.

(294) Las obras del mundo que tienen un valor absoluto, porque son obras de la razón que existe en el mundo.

sente real y un valor objetivo. Esta es la *edad viril*, que se extiende hasta que se cumple la unidad del individuo y el mundo objetivo, unidad que, por su lado real, conduce a un estado de costumbres en donde se embota toda actividad y, por su lado ideal (295), tiende a un estado de libertad con respecto a los intereses limitados y los acontecimientos actuales y exteriores; tal es la *vejez*.

(Zusatz). De que el alma, existiendo al principio bajo su forma puramente universal, se particularice en seguida de la forma que hemos demostrado y se determine, al fin, como alma distinta e individual, se sigue que entra en oposición con su universalidad interna, con su substancia. Esta contradicción de la individualidad inmediata y la universalidad substancial, que está virtualmente contenida en la primera, constituye el fundamento del proceso del alma individual. Es éste un proceso por el cual la individualidad inmediata del alma queda adecuada a lo universal, y, por su parte, este último se realiza en la primera, y así la unidad primitiva y simple del alma con sí misma se eleva a una unidad mediatizada por la oposición o, si se quiere, la universalidad antes abstracta del alma, al desenvolverse, viene a ser universalidad concreta. Este proceso evolutivo es la formación (296). Ya la vida puramente animal representa virtualmente, a su manera, este proceso. Pero, como ya hemos visto anteriormente, es impotente para realizar dentro de sí misma el género. Su individualidad inmediata, simple, abstracta, permanece siempre en un estado de oposición con su género. Esta ineptitud para representar el género de una manera completa, es lo que hace volver al ser puramente viviente a su principio. El género se manifiesta en él como una potencia ante la cual debe él desaparecer. Por consecuencia, en la muerte del individuo el género tiende a una realización puramente abstracta, a una realización que es abstracta como la individualidad del ser puramente viviente, y que permanece fuera del género como el género permanece, a su vez, fuera de ella. No es que en el espíritu, en el pensamiento, en este elemento que le es homogéneo, llegue el género a su perfecta realización. En la esfera antropológica, por el contrario, su realización,

(295) El lado real es la vida en donde se realiza el curso de las edades; el lado ideal es el momento más concreto de la idea, al que aspira y toca la vejez, sin que pueda realizarlo.

(296) La formación del alma, que de su universalidad abstracta e interna, de su estado de pura substancia, determinándose y particularizándose, ha llegado a ser alma individual y se coloca en oposición con sí misma.

or lo mismo que se cumple en el espíritu individual y natual [297], presenta todavía la forma de la naturalidad. Esto es lo ue hace que caiga en el tiempo. Se ve así producirse una serie de stados diversos que el individuo, como tal, recorre; es una sucesión e diferencias, que no tienen la fijeza de las diferencias inmediatas lel espíritu natural universal, que dominan en las diversas razas umanas y en los espíritus nacionales; pero que aparecen como fornas transitorias y que pasan las unas a las otras en un solo y misno individuo.

Esta sucesión de estados diversos es la sucesión de las *edades le la vida.* Comienza con la unidad inmediata, que todavía no está liferenciada del género y de la individualidad, con la producción bstracta de la individualidad inmediata —el nacimiento del indiriduo—, y concluye con la representación del género en la indivilualidad, o de ésta en el género, —con el triunfo del género sobre a individualidad, con la negación abstracta [298] de esta última—, on la muerte. Lo que en el ser viviente como tal es el género, en el ser espiritual, es la racionalidad [299]. Porque el género posee ya la leterminación de la universalidad interna que pertenece al ser racional. En esta unidad del género y el ser racional, reside la razón lel acuerdo de los fenómenos espirituales y los cambios físicos que se producen en el curso de la edad. El acuerdo del elemento espiritual y del elemento físico, está aquí más determinado que en las diferencias de razas, donde no se encuentran más que diferencias generales y físicas del espíritu natural y las diferencias físicas, también, fijas, de la especie humana, mientras aquí éstos son cambios determinados del alma individual y de su naturaleza corporal [300] que se ofrecen a nuestra consideración. No es preciso, sin embargo, buscar demasiado en el desenvolvimiento fisiológico del individuo una imagen exacta de su desenvolvimiento espiritual, porque la oposición que se produce en este último, así como la unidad que resulta, tiene una significación mucho más alta que las que se producen en el primero. El espíritu manifiesta su independencia del cuerpo en

(297) Es decir, que hay una individualidad espiritual, abstracta, imperfecta, que está todavía en la naturaleza.

(298) Abstracta, porque en este triunfo del género sobre el individuo, es decir, en la muerte, no hay la negación de la negación, la unidad concreta del género con el individuo.

(299) El género sin consciencia y sin pensamiento, en el ser viviente, propiamente dicho, es la ley, lo universal, la idea que existe en cuanto idea y que se reconoce como tal en la esfera del espíritu.

(300) De su corporeidad.

cuanto puede desenvolverse antes que él. Se encuentra frecuentemente en los niños un desarrollo espiritual que precede mucho a su desarrollo físico. Esto, sobre todo, es aplicable a los talentos artísticos bien decididos, y más especialmente al genio musical. Esta madurez precoz se señala también en la facilidad para adquirir muchos conocimientos, sobre todo en el campo de las matemáticas, y en la facultad de razonar siguiendo al entendimiento (301), y aun más, en las materias políticas y religiosas. Es preciso reconocer, sin embargo, que en general la inteligencia no viene antes que los años. Se puede decir, en general, que no hay más que el talento artístico, cuya aparición anuncia una superioridad. Por el contrario, el desarrollo precoz de la inteligencia no tiene, en la mayor parte de los niños, la perspicacia que en la edad viril le hace atenerse a una alta distinción.

El proceso evolutivo del individuo humano natural se comparte en una serie de procesos, cuya diferencia se funda en las diferentes relaciones del individuo con el género y trae la diferencia del *niño*, el *hombre* y el *viejo*. Estas diferencias representan las diferencias de la noción. Por consecuencia, la infancia es el tiempo de la armonía natural, del acuerdo del sujeto con sí mismo y con el mundo: es el principio sin oposición, como la vejez es el fin sin oposición. Las oposiciones que pueden producirse en la infancia, no tienen interés (302). El niño vive en un estado de inocencia, sin dolor, que dura en el amor a sus padres y en el deseo de ser amado por ellos. Esta unidad inmediata, que por consecuencia no es más que una unidad espiritual, pero una unidad puramente natural (303) del individuo y de su género y del mundo en general debe ser suprimida. El individuo debe tender al punto en que él coloca a lo universal, en cuanto objeto completo que subsiste por sí mismo, que existe en y por sí y se toma en su independencia. Pero esta independencia o esta oposición (304) se produce antes bajo una forma tam-

(301) Es decir, la facultad de razonar de una manera abstracta y superficial.

(302) No van, por lo general, más allá de la infancia; son oposiciones insignificantes o no son oposiciones verdaderamente racionales.

(303) Porque en la infancia todo está en estado inmediato y envuelto, y no hay oposición determinada ni diferenciación; la infancia es el momento menos espiritual de la vida humana, y su armonía con el mundo es una armonía no espiritual.

(304) La independencia está en la oposición, o la oposición constituye independencia. El niño es el ser más dependiente porque no puede sostener la oposición.

›ién tan exclusiva como en el niño la unidad del mundo subjetivo / del mundo objetivo (305). El joven descompone la idea que se ealiza en el mundo, de forma que se atribuye a sí mismo el elenento substancial —la verdad y el bien— que pertenece a la na-uraleza de la idea y atribuye al contrario, al mundo, el elemento :ontingente y accidental. Pero no podría detenerse en esta falsa opo-;ición; está bien obligado a franquearla y a elevarse a este principio le que el mundo es el que constituye el elemento substancial y el ndividuo no es, por el contrario, más que un accidente. Y, por :onsecuencia, el hombre no sabría encontrar su verdadero punto de ıpoyo y su satisfacción verdadera más que en este mundo, que se :oloca de una manera permanente delante de él y que sigue con paso firme y sin volverse su curso y que debe, por consecuencia, larse la aptitud necesaria y exigida para la tarea que ha de cumplir. Llegado a este punto, el joven ya es hombre. Constituído así en él mismo, el hombre ya no considera el orden moral del mundo como un orden que él debe constituir primero, sino como un orden que, en cuanto a sus momentos esenciales, está sólidamente afirmado. Por consecuencia, no contra las cosas, sino sobre ellas ejerce su actividad (306), como también solamente por ellas y nunca por lo que va contra ellas se interesa, elevándose así por encima del estado subjetivo exclusivo del joven, desde el punto de vista de la espiritualidad objetiva. La vejez, por el contrario, es la vuelta a este estado en que el mundo no ofrece interés; el viejo parece que ha consumido su vida en el mundo, y a causa precisamente de esta identificación con el mundo, identificación en que se extingue toda oposición, se extingue también en él toda actividad y todo interés.

Queremos, sin embargo, determinar, de una manera más precisa, estas diferencias de las edades de la vida, que acabamos de señalar de una manera general.

La infancia podemos subdividirla en tres, o si queremos comprender en el círculo de nuestras consideraciones al niño antes de su nacimiento y cuando se confunde con la madre, en cuatro grados.

El niño que no ha nacido, no tiene todavía individualidad propia (individualidad que se ponga en relación particular con los

(305) Es decir, que en el joven se encuentra la oposición; pero una oposición exclusiva, imperfecta.

(306) El hombre que reconoce que la razón está en el mundo, no va al encuentro del mundo, sino que sigue el curso de los acontecimientos y ejerce su actividad en este sentido con el fin de promover los intereses del mundo.

diversos objetos) y fija un objeto exterior en un punto determinado de su organismo. Su vida se parece a la de la planta. Lo mismo que en ésta, no hay en él una intususcepción intermitente, sino una nutrición continua; el niño se nutre al principio por una succión continua y no hay en él una respiración que se rompe (307).

El niño, cuando nace, pasa de este estado vegetativo, en el que se encuentra en el vientre de su madre, a una vida animal. El nacimiento es, por consecuencia, una transformación extraordinaria. Por ella llega el niño de un estado de especialización; entra en relación con la luz y el aire y en las relaciones en que el mundo objetivo, en general, va poco a poco especializándose y notoriamente se individualiza su nutrición. La primera forma en que el niño se coloca como ser independiente, es la respiración, esta atracción y esta repulsión que rompe la corriente del elemento aéreo en un punto específico de su cuerpo. Ya desde el nacimiento, el niño nos ofrece un cuerpo casi completamente organizado. Lo que cambia en él no son más que los detalles (308); por ejemplo, el *foramen oval,* como se llama, se forma en él más tarde. El cambio principal del cuerpo del niño es el crecimiento. Relativamente a este cambio, apenas tenemos necesidad de recordar que en la vida animal, en general, el crecimiento, a diferencia de la vida vegetativa, no es un estado en donde el ser que crece viene a ser exterior a sí mismo y se rompe y se separa de sí mismo; que no es la generación de nuevas formaciones, sino un simple desarrollo del organismo, un desarrollo que no trae más que una diferencia formal y cuantitativa, que se extiende tanto al grado de fuerza como a las dimensiones (309). Tampoco tenemos necesidad de exponer largamente lo que ya hemos tratado en su lugar, en la *Filosofía de la naturaleza,* tocante a esta perfección del organismo que falta a la planta y no se realiza más que en el animal, a saber, esta concentración por la cual todos los miembros son traídos a la unidad negativa y simple de la vida, concentración que en el animal y, por lo tanto, en el niño, es el fundamento del sentimiento del yo. Pero debemos insistir aquí sobre este punto, de que en el hombre el organismo animal tiende a la forma más perfecta. El animal más perfecto no podría ofrecernos

(307) Una respiración intermitente, con punto de parada.

(308) Que se presta a todo, a las mil necesidades del hombre y de la razón.

(309) Una naturaleza más compleja y más profunda, cuyas necesidades múltiples no podrían ser completamente satisfechas.

este cuerpo tan finamente organizado y tan completamente dócil (310) como lo encontramos en el niño recién nacido. El niño parece al principio, es verdad, estar colocado en mayor dependencia y rodeado de mayor número de necesidades que el animal. Pero hasta en esto mismo manifiesta ya una naturaleza más alta, porque la misma necesidad denuncia en él una naturaleza recalcitrante, imperiosa (311). Mientras el animal es mudo o expresa su dolor con gemidos, el niño manifiesta el sentimiento de sus necesidades con gritos. Por esta actividad ideal, el niño se muestra ya penetrado por la certidumbre de que tiene derecho a exigir del mundo exterior la satisfacción de sus necesidades, en que la independencia del mundo exterior frente al hombre no tiene realidad (312).

En cuanto al desarrollo espiritual del niño en este primer periodo de su vida, se puede señalar que el hombre jamás aprende tanto como en esta época. El niño aprende poco a poco a distinguir los seres del mundo sensible, y así es como el mundo exterior llega a ser para él una realidad. De la sensación se eleva a la intuición. Al principio no tiene más que la sensación de la luz que le manifieste las cosas. Esta simple sensación compromete al niño a tomar los objetos lejanos como si estuvieran cerca de él. Pero por el tacto se orienta con relación a las distancias. Así llega a medir los objetos con los ojos y a alejar de sí las cosas exteriores en general. En esta edad es también cuando el niño aprende que el mundo exterior le opone una resistencia.

El paso de la infancia a la adolescencia (313) se hace por la actividad del niño, que se desarrolla en su lucha con el mundo exterior. El niño, al adquirir el sentimiento de la realidad del mundo exterior, comienza a ser hombre real y a sentirse como tal, y así se produce en él la tendencia práctica de buscarse a sí mismo en esta realidad. El niño está colocado a punto de entrar en esta relación práctica al salirle los dientes, al aprender a tenerse de pie, a andar y hablar. Lo que necesita aprender en esta edad es a tenerse de pie. Este es uno de los rasgos característicos del hombre, que no puede

(310) Lo particular, lo individual.

(311) Puesto que en el organismo animal, y sobre todo en el organismo perfecto, no hay en el crecimiento una adición de nuevas partes esenciales; el crecimiento se reduce a un aumento de fuerza y de dimensiones, que no son modificaciones cuantitativas y formales.

(312) Una independencia que no tiene ser, que se borra ante la naturaleza humana, ante el espíritu.

(313) La adolescencia apenas es más que una extensión de la infancia, que no constituye un período de la vida humana.

ser producido más que por su voluntad. El hombre no puede permanecer de pie hasta tanto que quiere. Caemos desde el momento en que no queremos resistir más. Tenerse de pie es, por consecuencia, la costumbre de la voluntad de tenerse de pie (314). Al marchar el hombre se coloca en una relación más libre todavía con el mundo exterior, porque suprime la exterioridad del espacio y se da a sí mismo su lugar. Pero el lenguaje es lo que pone el hombre en situación de concebir las cosas en su naturaleza general y atender a la consciencia de su propia generalidad, el pensamiento del yo (315). Tomar su yo; he aquí un punto de la más alta importancia en el desarrollo espiritual del niño. Este es el punto en que comienza a salir de ese estado en que se encuentra como sumergido en el mundo exterior y a reflejarse sobre sí mismo. El niño manifiesta al principio esta independencia aprendiendo a jugar con las cosas sensibles. Pero el uso más racional que los niños pueden hacer de sus juguetes, es romperlos. El niño llega a ser adolescente cuando sus juegos ceden el puesto a los trabajos serios de la instrucción. Aquí es cuando el niño comienza a mostrar la curiosidad, sobre todo por los relatos. Lo que entretiene su atención son las representaciones de objetos que no se presentan a él de una manera inmediata. Aquí el punto esencial es el sentimiento que se despierta en él de no ser todavía lo que debe ser, y el vivo deseo de ser lo que son los adultos en el círculo en que viven. De aquí nace el espíritu de imitación, tan vivo en los niños. Si, por una parte, el sentimiento de su unión inmediata (316) con los padres es la leche maternal, espiritual (317), succionando la cual engrandece, por otra, la necesidad de engrandecer que le es propia, le estimula a engrandecer (318). Esta inclinación especial del niño por la educación es el momento inmanente de toda educación. Pero como el adolescente se encuentra todavía colocado en el punto de vista del ser inmediato (319), este objeto más alto al cual debe tender, no le pertenece bajo la forma universal o de su naturaleza esencial (320), sino bajo la forma de

(314) Esto puede aplicarse, en cierto sentido, al animal en general.

(315) A la expresión del yo.

(316) La locución unidad inmediata marca una relación más íntima que unión, una relación de identidad de naturaleza.

(317) Trataré de la leche maternal en el sentido espiritual, metafórico.

(318) Al niño le impulsan a engrandecer, por una parte, el espíritu de imitación, y por otra, la necesidad que es como una parte de él mismo.

(319) Porque todavía no se ha mediatizado con las cosas.

(320) Es decir, de la cosa misma, tal como es en sí y en su naturaleza, independientemente del individuo que la representa o la transmite.

ın ser exterior, individual, bajo la forma de autoridad [321]. Tal) cual hombre es el que constituye este idea, que él se esfuerza por onocer e imitar. De esta manera concreta [322] y desde este punto le vista, el niño considera su propia esencia. Por consecuencia, lo]ue el adolescente debe comprender, es preciso presentárselo con ıutoridad y como reposando sobre la autoridad. Porque tiene el ;entimiento de que lo que se le transmite es superior. Este sentiniento debe ser cultivado cuidadosamente en la educación del niño, 7, por consecuencia, se debe mirar como completamente absurda esa ɔedagogía que juega con el niño [323], es decir, que quiere que se ;epa presentar al niño como un juego, lo que hay de más serio en :o que se le enseña y exige, que el educador, en lugar de penetrar al aiño con lo serio de sus enseñanzas, descienda al nivel de su inteligencia. El resultado que se puede obtener de tal sistema de educa:ión, es que el niño se habitúe a tratar ligeramente todas las cosas, y esta costumbre dure toda su vida. Pero este resultado lamentable puede ser igualmente la obra de esos pedagogos inteligentes que estimulan continuamente a los niños a razonar, lo cual puede hacerlos vanidosos. Sin duda, se debe despertar el pensamiento natural [324] del niño. Pero no hay que apartar de su inteligencia, inexperiente y frívola, lo serio de las cosas.

Relativamente a uno de los aspectos de la educación, *la disciplina,* no hay que permitir al niño que haga su voluntad. Para que aprenda a mandar, debe aprender a obedecer. La obediencia es el principio de toda sabiduría, porque obedeciendo, la voluntad, ignorante todavía de lo verdadero, de la realidad objetiva [325], y no pudiendo todavía realizar su fin, no es por esto mismo una voluntad independiente y libre, sino más bien una voluntad esclava; obedeciendo, decimos, esta voluntad deja penetrar en ella la voluntad racional, que le viene del exterior y que llega a apropiarse poco a poco. Cuando, por el contrario, se deja que los niños hagan su voluntad, y se incurre, además, en la necedad de proveerlos de argu-

(321) La autoridad se liga siempre a un ser, a un elemento individual y exterior.

(322) De esta forma sensible, material, exterior.

(323) Hoy es la Pedagogía que tiene mayor aceptación.

(324) Propio del niño, es decir, el pensamiento que está todavía en el estado inmediato y envuelto, en el estado natural.

(325) Que es lo verdadero, la razón, y que se distingue del ser puramente subjetivo, que son aquí la voluntad y el pensamiento irracionales y caprichosos del niño.

mentos para razonar sus caprichos, se cae en el peor de los sistemas educativos y se hace que nazca en los niños el hábito deplorable de no soñar más que con sus caprichos, de no ejercer su perspicacia más que para con sus fines individuales, para la satisfacción de intereses egoístas, lo cual constituye el manantial de todos los males. Naturalmente, el niño no es bueno ni malo, porque en su principio no conoce el bien ni el mal. Considerar como un ideal esta inocencia de la ignorancia y desear verse conducido a ella, es absurdo. Este estado de ignorancia no tiene interés y dura muy poco, porque la voluntad egoísta y el mal aparecen bien pronto en el niño. La disciplina debe romper esta voluntad, y por ella el germen del mal debe ser anulado.

Relativamente a la otra fase de la *educación*, la enseñanza, se debe apuntar que comienza de un manera racional por el elemento más abstracto que el espíritu del niño puede tomar, es decir, por las *letras*. Estas presuponen un grado de abstracción al cual pueblos enteros, por ejemplo, los chinos, no han llegado aún. El lenguaje, en general, es elemento aéreo, sensible y suprasensible a la vez (326), por el cual el espíritu del niño, que va ensanchando su esfera intelectual, se eleva por encima del ser sensible e individual a lo universal, al pensamiento. Llegar a ser apto para pensar es la mayor ventaja que puede alcanzarse de la primera instrucción. Sin embargo, el adolescente no atiende más que al pensamiento representativo (327), el mundo no existe más que para su facultad representativa. Aprende a conocer las propiedades de los seres, las relaciones del mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu y se interesa por las cosas en general, pero no sabría conocerlas en su conexión interna. Este es un conocimiento que pertenece a la edad viril. No debe rehusarse al adolescente un conocimiento perfecto de las cosas de la naturaleza y del espíritu. Se debe, pues, rechazar como errónea esta opinión, según la cual el adolescente no entendería nada de religión ni de derecho, y por consiguiente quiere que no se le importune con estos asuntos, y que, en general, no se le llene la cabeza de representaciones, sino que sólo se le suministren hechos propia-

(326) El lenguaje, en cuanto la expresión más directa y completa del pensamiento, recibe su ser del pensamiento y lo participa a su naturaleza. Es el ser sensible intelectualizado.

(327) En general, el adolescente está encerrado en el círculo de las representaciones, de las intuiciones y de los símbolos, y no se eleva al pensamiento propiamente dicho.

nente dichos [328] y se estimule su espíritu con objetos sensibles. .a antigüedad no permitía que los niños se detuvieran largo tiem-)o en las cosas sensibles; pero el espíritu moderno se eleva de una nanera más marcada que el espíritu antiguo sobre el mundo sensi-)le y entra más profundamente que este último en la intimidad de u propia naturaleza. Se debe colocar desde muy temprano el mundo uprasensible con las representaciones del niño. Esto es lo que cum-)le la escuela en grado más alto que la famliia. Para ésta, el saber lel niño reside en su individualidad inmediata [329]. El niño es ımado, sea su conducta buena o mala [330]. En la escuela, por el :ontrario, la naturaleza inmediata del niño no tiene importancia; ıquí el niño no vale más que lo que valen sus obras. Aquí no es /a simplemente amado, sino criticado y juzgado por determinacio-ıes generales, y formado con las reglas fijas de la enseñanza hasta ɔrohibir cosas que, inocentes en sí mismas, están prohibidas, porque ıo se podría permitir que todos las hicieran. La escuela forma así :l paso de la familia a la sociedad civil. El adolescente no tiene, sin :mbargo, con ésta más que una relación indeterminada. Su interés ;e comparte todavía entre la instrucción y los juegos.

El adolescente llega a joven, cuando la pubertad, la vida del género [331] comienza a despertar en él y pide ser satisfecha. En general, es a lo simple universal de la substancia [332] a donde el hombre vuelve sus miras. El ideal no se le aparece, como al adolescente, bajo una forma individual [333], sino que lo concibe como un ser universal independiente del individuo. Sin embargo, este ideal reviste más o menos en su espíritu una forma subjetiva, sea el ideal del amor, de la amistad o el ideal de un estado general del mundo. En esta forma subjetiva de contenido substancial de este ideal se encuentra, no sólo su oposición con el mundo real [334], sino también el deseo de hacer que desaparezca esta oposición por la realización

(328) Sobre la representación y la esfera del espíritu a que aquélla pertenece.

(329) O, lo que es lo mismo, *natural*.

(330) No sólo porque es el amor *natural*, y no el *racional*, el que domina en la familia, sino porque la familia no podría elevarse a la concepción general y objetiva del bien y del mal.

(331) El género, el principio de la generación que estaba en estado virtual e inmediato, pasa a la existencia, se realiza.

(332) Lo universal substancial, lo universal en cuanto simple substancia o la universalidad de la substancia; pero una universalidad abstracta e indeterminada, como el pensamiento del joven.

(333) En la persona de un hombre.

(334) El mundo existente, el mundo tal cual es.

del ideal. El contenido del ideal inspira al joven el sentimiento del poder y de la acción, y por consecuencia, el joven se cree llamado y apto para transformar el mundo o, por lo menos, volverlo al camino del derecho, de donde a su juicio habíase apartado. El espíritu exaltado del joven no ve más que este universal substancial (335) contenido en su ideal, y esto es lo que hace que su ideal, así como su propia personalidad, los conciba como si no estuvieran reconocidos por el mundo. Así es como se encuentra rota la armonía entre el niño y el mundo. Esta aspiración al ideal, hace que el joven aparezca como dotado de un sentido más alto y con mayor desinterés que el hombre ocupado de sus intereses particulares y temporales. La verdad, sin embargo, es que este último no está encerrado en tendencias particulares y miras subjetivas y no está ocupado en su formación personal, sino que está como absorbido en la razón de la realidad, y por esta realidad ejerce su actividad. El joven llega necesariamente a este resultado. Su fin inmediato consiste en formarse a sí mismo, a fin de darse la aptitud que exige la realización de su ideal. Llega a hombre al esforzarse por cumplirlo (336). El paso de su vida ideal a la sociedad civil, puede, al principio, parecer al joven un paso doloroso a la vida burguesa (337). No habiéndose ocupado hasta allí más que de objetos generales y no trabajando más que para sí mismo, el joven que llega a hombre, al entrar en la vida práctica, debe trabajar para los demás y descender a los detalles de la vida. Cuando este trabajo es solicitado por la naturaleza de la cosa, porque entonces es preciso obrar, es preciso ocuparse de los detalles, aun cuando parezca penoso al principio; y la imposibilidad de una realización inmediata de su ideal, puede llevar al hombre a un estado de hipocondría (338), aun cuando no sea visible en muchos de ellos.

Los efectos son tanto más enojosos, cuanto más tarde se ve el hombre atacado por ella. Las naturalezas débiles pueden sufrir su acción toda su vida. En esta disposición enfermiza, el hombre no llega a despojarse de su naturaleza subjetiva, es impotente para vencer la repugnancia que siente por la realidad, y se encuentra por

(335) Es decir, este universal, en donde este ideal abstracto, no es el verdadero ideal.

(336) Así, mientras la infancia es la edad de la armonía inmediata y abstracta, la juventud es la edad de la mediación y la oposición.

(337) *Philisterleben*, en alemán.

(338) Es decir, al joven que ha llegado a hombre, pero no reúne las condiciones necesarias para realizar la noción verdadera del hombre.

esto mismo colocado en un estado de impotencia absoluta. Si, por consecuencia, el hombre no quiere sucumbir a la prueba, debe reconocer el mundo como un ser que posee una realidad propia y que está concluido en sus elementos esenciales, debe apoderarse de los medios que este mundo le presenta y sustraer a su masa dura y compacta lo que quiera tener para su uso. Generalmente, el hombre cree que no debe prestarse a esta conciliación más que por necesidad; pero, en realidad, esta conciliación con el mundo no debe ser considerada como una relación impuesta por la necesidad, sino como una relación más bien traída por la razón. La razón, divino poseedor del poder absoluto de realizarse, está en todos los tiempos realizada y no es tan impotente que deba esperar una ocasión favorable para comenzar a realizarse. El mundo es el ser en donde se realiza la razón divina. Sólo en su superficie domina el juego del accidente irracional. Puede, pues, con más razón que el individuo, que ha llegado a la edad viril, tener la pretensión de poseer una naturaleza independiente y acabada y, por consecuencia, el hombre obrará conforme a la razón renunciando a su proyecto de querer transformar por completo el mundo y esforzándose, por decirlo así, por entrar en la realización de sus fines personales y en la satisfacción de sus pasiones y sus intereses, sobre los fines y los intereses del mundo. Hasta dentro de estos límites queda a su actividad un campo bastante vasto, bastante honrado, en donde puede desplegarse de una manera original. Porque aunque el mundo sea un ser completo en sus partes esenciales y deba considerarse como tal, no es, sin embargo, un ser muerto y absolutamente inmóvil, sino un ser que, a instancias del proceso vital, se reproduce sin cesar y conservándose se desenvuelve [339]. En esta actividad, a la vez que conservadora y progresiva, consiste el trabajo del hombre. Puede, por consecuencia, decirse, por una parte, que el hombre no produce más que lo que ya existe y, por otra, que su actividad debe engendrar un progreso. Sin embargo, el mundo no avanza más que por masas, y sus progresos no son visibles más que en una suma considerable de sus obras. El hombre que, después de medio siglo de trabajo, dirige atrás sus miradas, puede ya constatar un progreso. Esta mirada, cuando el pensamiento y la razón estén en el mundo, le libertarán de temores con respecto al fracaso de su ideal. Lo que hay de verdadero en este ideal se conserva en la actividad práctica,

(339) Un ser que mientras se conserva, progresa también.

y el hombre debe trabajar sin reposo, lejos de hacerse abstracciones vacías. La extensión y el género de este trabajo pueden ser muy diversos, pero en cuanto a su subsistencia, es la misma en todos los negocios humanos, es el derecho, la moral, la religión. El hombre no puede encontrar en todas las esferas de su actividad práctica la satisfacción de su dignidad cuando cumple en la esfera particular en donde el accidente, o la necesidad exterior, o su libre elección, le ha colocado, lo que exige con justo título de él. Por esto es, ante todo, necesario que el joven que llegue a la edad viril haya terminado su educación y sus estudios, y que se decida en seguida a procurarse por sí mismo su subsistencia, por lo mismo que empieza a ejercer su actividad en provecho de otros. No es la simple educación, sino el cuidado inteligente y especial que da a sus intereses temporales, lo que hace de él un hombre perfecto. Los pueblos también llegan a su mayoría de edad cuando llegan a este punto, en que un gobierno paternal, como suele llamarse, no los excluye de sus cuidados materiales y espirituales.

Ahora bien; el hombre, moviéndose en la vida práctica, puede sentir descontento, entristecerse ante el aspecto del estado del mundo y perder la esperanza de verlo mejorarse. Pero, a despecho de esto, entra en las relaciones objetivas que, con sus ocupaciones, forman el hábito de su vida. Los objetos de que debe ocuparse son objetos individuales, cambios, y en cuanto a sus caracteres particulares [340], en más o en menos, estas individualidades contienen, al mismo tiempo, un elemento universal, una regla, alguna cosa que es conforme a él. Y cuanto más el hombre ejerce su actividad en la esfera de los negocios, más se va desprendiendo este elemento universal del elemento particular. Así, el hombre concluye por encontrar su satisfacción e identificar su vida con ella. Lo que hay de esencial en todos los objetos que encierra la esfera de sus ocupaciones le llega a ser familiar, y es solamente el elemento individual, inesencial, el que puede, de tiempo en tiempo, contener alguna cosa nueva para él. Pero, por lo mismo que su actividad ha llegado a estar completamente conforme con sus ocupaciones, y no encuentra obstáculo en su objeto y se encuentra perfectamente confeccionada, por esto mismo la vida se extingue en ella, porque con la oposición del sujeto y del objeto desaparece el interés que este último despierta en

(340) A su particularidad.

l primero. Así, por la costumbre de su vida espiritual y por la debilidad de su organismo, el hombre pasa de la edad viril a la vejez.

El viejo vive sin interés determinado, porque ha abandonado a esperanza de poder realizar el ideal que alimentó en tiempos: el porvenir, en general, no parece anunciarle nada nuevo, y cree, por el contrario, que en todo lo que puede ofrecérsele de nuevo ha de conocer el principio general y esencial. El pensamiento del anciano está así, exclusivamente, vuelto hacia este principio general y hacia el pasado, al cual debe el conocimiento de este principio. Pero al vivir en los recuerdos del pasado y en el elemento substancial (341), pierde la memoria de los acontecimientos individuales del presente y de los productos de la voluntad (342) de los hombres, por ejemplo, mientras retiene con tenacidad las sabias enseñanzas de la experiencia, enseñanzas que se cree obligado a inculcar a la juventud. Pero esta sabiduría, esta absorción completa de la actividad subjetiva en su objeto, trae para el viejo la indiferencia de la infancia (343), de la misma manera que la actividad de su organismo, que ha adquirido también una costumbre inmóvil (344), lleva a la negación abstracta de la individualidad viviente, a la muerte.

Así es como el curso de las edades de la vida humana forma un conjunto de cambios determinado por la noción, cambios que son engendrados por el proceso del género con el individuo.

Aquí también podríamos hablar, de una manera determinada, del curso de las edades del individuo humano, anticipando —como lo hemos hecho antes, cuando hemos tratado de las diferencias de las razas humanas y los caracteres del espíritu nacional— un conocimiento que no pertenece a la antropología, el conocimiento del espíritu concreto (porque este espíritu es el que entra en este proceso evolutivo de las edades), haciendo uso de este conocimiento para determinar las diferencias de las diversas esferas de este proceso (345).

(341) Es decir, general y abstracto.

(342) La vejez es finita, no sólo porque su ideal es finito, sino porque el viejo se retira del presente y ya no vive la vida actual del mundo.

(343) La actividad subjetiva del anciano va a extinguirse en su objeto, en su mundo, es decir, en el mundo en donde se ejercita, lo cual trae un estado de indiferencia, de oposición ausente parecido al de la infancia.

(344) Procesión sin proceso.

(345) La inteligencia de este parágrafo trae consigo todas las dificultades que envuelve la cuestión de fijar los límites del momento de la idea que constituye el curso de las edades de la vida, y a esta dificultad es a la que alude el autor.

RELACIONES DE LOS SEXOS

§ 21

El momento de la oposición real del individuo con sí mismo (346), oposición en que el individuo se busca y se encuentra en otro individuo, es la relación de los sexos, que constituye una diferencia natural (347), constituida, de una parte, por la subjetividad, que permanece idéntica con sí misma en la sensación de la moralidad (348), del amor, etc., que no sea hasta el extremo universal, a la finalidad, al Estado, a la ciencia, al arte, etc.; y de otra parte, por la actividad que engendra en el individuo la oposición de los intereses generales y objetivos y la existencia actual, su propia existencia y la existencia de las cosas temporales y exteriores (349), y realiza así una primera identificación de estos dos momentos, del momento universal y de este último. La relación de los sexos tiende en la familia a su significación y a su determinación espirituales y morales (350).

SUEÑO Y VIGILIA

§ 22

La diferenciación de la individualidad en cuanto individualidad (351), que existe por sí oponiéndose a sí misma en cuanto individualidad que existe simplemente, trae un juicio inmediato que constituye el despertar del alma, despertar que se produce al principio como determinabilidad natural y como estado frente a otro estado, en donde su vida natural está envuelta en sí misma: el sueño (352). La vigilia no se distingue del sueño solamente para nos-

(346) Es decir, el primer momento de los cambios naturales es el curso de las edades.

(347) Una diferencia no de la naturaleza o perteneciente a la esfera de la naturaleza, sino una diferencia del alma natural, del alma o del espíritu natural.

(348) Sensación de la vida social o de la vida común en la sociedad civil.

(349) Es decir, cosas contingentes que constituyen la realidad actual, sea porque se relacionen con el individuo mismo, sea que se relacionen con la sociedad y el mundo en general.

(350) Es decir, la significación que adquiere en la esfera del espíritu propiamente dicho.

(351) Tercer momento de los cambios naturales.

(352) Es decir, el alma individual se diferencia en alma inmediata, alma que existe simplemente, y en alma que existe por sí, y este ser por sí es el despertar.

tros o de una manera exterior, sino que es el juicio del alma indiidual, en donde el existir por sí constituye para ella la relación .e esta determinación con su ser (353); éste es un acto por el cual se iferencia de su generalidad indeterminada (354). A la vigilia perenece en general la actividad racional y refleja (355) del espíritu, que liferencia los seres y que existe por sí. La obra del sueño consiste n reparar las fuerzas de esta actividad y en repararlas, no solamenc en cuanto reposo puramente negativo de esta actividad, sino traendo esta última del mundo de las determinabilidades, en donde e encontraba como dispersa y fija en las cosas individuales, a la sencia universal de la subjetividad, en donde residen la substancia le estas determinaciones y su poder absoluto (356).

COMENTARIO

La diferencia entre la vigilia y el sueño es una de esas cuestiones embarazosas que se establecen en la filosofía. Napoleón, al visitar la Universidad de Pavía, planteó esta cuestión en la cátedra de ideología. La determinabilidad que se produce en este parágrafo es una determinabilidad abstracta en cuanto se considera en principio la vigilia como un estado natural en donde el elemento espiritual se encuentra contenido, pero implícitamente; es decir, como elemento que todavía no tiende a la existencia (357). Si se hubiera de considerar de una manera más concreta esta diferencia, que permanece la misma en cuanto a su determinación fundamental (358), sería preciso tomar el ser por sí del alma individual, tal como está

(353) De la determinación del ser por sí del alma, en su relación u oposición con su simple ser.

(354) Diferenciarla de ella misma, de su generalidad todavía no diferenciada.

(355) Actividad de la consciencia y de la razón.

(356) Durante el día y la vigilia, el alma gasta sus fuerzas en las diversas esferas de la actividad, en las determinabilidades. Durante el sueño las repara. ¿Cómo? Se dice que por el reposo; pero el reposo no es el sueño: En el sueño el alma se empapa en su esencia, es decir, en las posibilidades abstractas de sus determinabilidades. Por ejemplo: el alma no ve durante el sueño, y precisamente esta ausencia de la visión, que coloca al alma en las posibilidades de la visión, repara sus fuerzas visuales y la pone en condiciones de ver.

(357) Es decir, que no hay más que el sueño natural o del alma natural, y que el despertar espiritual propiamente dicho es un momento ulterior que aquí todavía no está establecido ni existe más que virtualmente.

(358) Sea que se considere la vigilia en las esferas más concretas, tales como la conciencia y el entendimiento, sea que se considere aquí en su determinación más abstracta, la diferencia entre la vigilia y el sueño no permanece en el fondo de la misma.

determinado en el yo de la consciencia y en el espíritu que se ha elevado al entendimiento. La dificultad que encuentra la explicación de la diferencia de estos dos estados, viene principalmente al principio de que en el sueño se considera el ensueño [359], y después de que se conciben las representaciones de la consciencia despierta y reflexiva, como si no fueran más que simples representaciones, lo que también pueden ser los ensueños. Sin duda, si se les afronta de una manera tan superficial y no se ve en ellos más que representaciones, estos dos estados coincidirán, lo cual quiere decir, que se suprimirá su diferencia; y a toda diferencia que se pueda indicar para definir la consciencia despierta, se opondrá esta razón banal, el que esta diferencia no es tampoco más que una representación. Pero el ser por sí que el alma despierta afronta de una manera concreta, es la consciencia, y el entendimiento y el mundo de la consciencia y del entendimiento, es otra cosa distinta de un simple cuadro de representaciones de imágenes. Las representaciones y las imágenes como tales están principalmente ligadas entre ellas de una manera exterior, ante la asociación de ideas, sin intervención del entendimiento [360].

Se pueden, sin duda, encontrar allí a veces las categorías del entendimiento; pero en la vigilia, el hombre se comporta esencialmente como yo concreto, como entendimiento por el cual la intuición está colocada delante de él como una totalidad concreta de determinaciones, en donde cada miembro, cada punto, tiene su puesto determinado por sus relaciones con los otros. El contenido de la intuición encuentra así su confirmación [361], no en una representación y en una diferenciación subjetivas, como si la diferenciación le viniera exteriormente del sujeto que se le representa así, más bien en la conexión concreta, que liga cada parte de este ser concreto a las demás partes. La vigilia es la consciencia concreta de esta confirmación recíproca de cada momento de su contenido [362], por todos los demás momentos del cuadro trazado por la intuición. Para entender la diferencia del sueño y la vigilia, no hay que tener ante la vista la distinción Kantiana de la objetividad de la re-

(359) El ensueño no es el sueño, como la representación, la consciencia, etcétera, no son la vigilia.

(360) De una manera irracional, de una manera que no está determinada siguiendo las leyes del entendimiento.

(361) La prueba de su realidad.

(362) Del contenido de la vigilia que está acompañada por la conciencia, etcétera.

resentación (de la representación determinada por las categorías) de su subjetividad; pero es preciso, al mismo tiempo, no apararse de esto que acabamos precisamente de observar, a saber: que 10 es necesario que lo que está realmente contenido en el espíritu ea explícitamente colocado en la consciencia. Así es como en la sfera del sentimiento, el espíritu puede elevarse a Dios, sin que de ingún modo sea necesario colocar ante la consciencia las pruebas le la existencia de Dios, aunque estas pruebas no expresen más que l valor y el contenido de este sentimiento, como hemos explicado nteriormente (363).

(Zusatz). En la vigilia, el alma natural del individuo humano entra con su substancia en una relación que es preciso considerar como constituyendo la verdad, es decir, la unidad de las reaciones en donde la una tiene lugar en el desarrollo que trae el curso de las edades de la vida y la otra en las relaciones de los sexos, entre la individualidad y la universalidad substancial o el género humano (364). Porque mientras de un lado, en el curso de las dades de la vida, el alma aparece en cuanto sujeto uno y permaente, por otro lado las diferencias que se producen en ellas aparecen como diferencias transitorias y de ningún modo como diferencias que subsisten; en la relación de los sexos, por el contrario, el ndividuo tiende a una diferencia fija, a una oposición real (365) con sí mismo, y la relación del individuo con el género que obra en él, se desenvuelve en una relación con un individuo de sexo diferente —por consecuencia, en el primer caso es la unidad simple, y en el segundo la oposición fija lo que domina (366)— en el alma que se despierta entramos en una relación del alma con sí misma que no es una relación simple, sino una relación mediatizada por la oposición (367), y además en este existir por sí del alma (368), encontramos una diferencia que no es tan transitoria como en el

(363) En lo escrito sobre la *existencia de Dios*, al final de la *Filosofía de la religión*.

(364) O más bien en el género del hombre, porque aquí se habla de género en cuanto principio de la generación y de la relación de los sexos y no de la naturaleza humana en general o de la humanidad.

(365) Fija en el sentido de sólida, concreta, real.

(366) El individuo se desenvuelve aquí al través de los diferentes momentos de su existencia, dentro de sí mismo y del círculo de su individualidad. En la relación de los sexos, por el contrario, hay una oposición, y por esto mismo una unidad más concreta.

(367) Por la oposición del sueño y la vigilia. El alma al despertar pasa del sueño a la vigilia y así es como se encuentra mediatizada.

(368) Ser por sí quiere decir que está en relación con sí misma.

curso de las edades de la vida, ni tan fija como en la relación de los sexos, sino que es la alternación permanente de los dos estados —del sueño y de la vigilia— que se produce en un solo y mismo individuo. Sin embargo, la necesidad del paso dialéctico de la relación de los sexos al despertar del alma reside principalmente en que, mientras los dos individuos que están en una relación sexual recíproca, en virtud de su unidad virtual, se encuentran cada uno a sí mismo en el otro, el alma tiende de su ser en sí, a su ser por sí, lo que quiere decir precisamente, de su sueño a su vigilia (369). Lo que en la relación de los sexos se encuentra compartido entre dos individuos, en el alma que despierta se encuentra reunido y tiene, por tanto, perdida la fijeza de su oposición y su diferencia ha adquirido esta fluidez, que hace que los términos diferenciados vengan a ser estados simples (370). El sueño es el estado del alma en que se encuentra sumergida en su unidad sin diferencia. La vigilia es, por el contrario, el estado del alma en que ha entrado en oposición con su unidad simple. Aquí estamos todavía en el círculo de la vida natural del espíritu (371), porque aunque la primera forma inmediata (372) del espíritu sea ya suprimida y se encuentre rebajada a simple estado (373), sin embargo, el ser por sí del alma, que se ha producido por la negación de esta forma inmediata, aparece todavía bajo la forma de un simple estado. El ser por sí, la subjetividad del alma, no está todavía penetrado por la substancialidad virtual (374); las dos determinaciones aparecen todavía como dos estados que se excluyen y se reemplazan recíprocamente.

La naturaleza física, el organismo humano, también nos ofrece una diferencia que coincide con la del sueño y la vigilia. Se debe considerar en el organismo humano, como esencialmente distintos, el lado por el cual permanece dentro de sí mismo y el lado por el cual se dirige al exterior. El primero contiene, según la denomina-

(369) Porque el alma no existe por sí más que en la vigilia. En el sueño no existe por sí más que virtualmente.

(370) No es que un individuo concreto y determinado entre en relación con otro individuo igualmente concreto y determinado, sino que se trata de un estado que alterna con un estado opuesto en un solo y mismo individuo.

(371) En que la vida natural del espíritu tiene su subsistencia, subsiste por sí.

(372) Inmediatidad que comprende la forma y el contenido.

(373) Es decir, que aunque no tenga aquí el espíritu su esfera más inmediata y más abstracta y sólo tenga el momento más mediato y más concreto, este momento no es, sin embargo, más que un simple estado.

(374) El alma en donde el espíritu, en cuanto alma que vela y que duerme, no es el alma que se ha elevado a su principio verdadero.

ión de Bichat, la vida orgánica, y el segundo la vida animal. A la ida orgánica, Bichat atribuye el sistema reproductivo, la digestión, a circulación de la sangre, la transpiración y la respiración. Esta ida no cesa durante el sueño. Sólo cesa con la muerte. La vida nimal, por el contrario —a la cual, según Bichat, pertenecen el istema de la sensibilidad y la irritabilidad, la actividad nerviosa y nuscular—, esta vida a la vez teórica y práctica, que se dirige hacia l exterior, cesa con el sueño. He aquí por qué los antiguos repre-entaban como hermanos el Sueño y la Muerte.

Además de esta diferencia, hay, entre la conformación de los órganos de la vida interior y de la vida exterior, una diferencia onforme con la del sueño y la vigilia. Los órganos exteriores, los ojos y los oídos, así como las extremidades, los pies y las manos, on dobles y simétricos, y por esta simetría pueden ser objeto del arte. Por el contrario, los órganos internos no son dobles, y cuan-lo lo son, lo son sin simetría. Así, no tenemos más que un estó-nago. Nuestro pulmón tiene dos alas y nuestro corazón dos ven-rículos; pero contienen una relación del organismo con un término opuesto con el mundo exterior y, sin embargo, no son estas alas r estos ventrículos tan simétricos como los órganos exteriores.

En cuanto a la diferencia espiritual de la vigilia (375) y el sue-ño, se puede añadir lo siguiente: Hemos dicho que el sueño es el estado en que el alma no se diferencia todavía, ni de sí misma, ni del mundo exterior. Esta determinación, traída por una necesidad absoluta, está confirmada por la experiencia. Así, cuando nuestra alma siente o se representa sin cesar un solo y mismo objeto, cae en un estado de somnolencia. Nuestro espíritu no se siente completa-mente despierto más que cuando se le representa alguna cosa que le nteresa, algún objeto nuevo e importante en donde la unidad y la variedad se encuentren racionalmente combinadas. Así, la rivalidad de la vigilia implica a la vez la oposición y la identidad del espíritu con el objeto. Cuando el espíritu no encuentra en el objeto esta to-talidad diferenciada, que constituye también su naturaleza (376), se repliega de este mundo objetivo sobre su unidad sin diferencia, se aburre y se duerme.

Por último, no se expresaría la verdadera diferencia diciendo, de una manera indeterminada, que sólo durante la vigilia es cuando

(375) Para distinguirla de la diferencia física.
(376) En que el espíritu mismo existe.

el hombre piensa. Porque el pensamiento, en general, está tan íntimamente unido a la naturaleza humana, que el hombre piensa siempre, hasta durante el sueño. En todas las formas del espíritu, en el sentimiento, en la intuición como en la representación, el fondo es el pensamiento; por consecuencia, al pensamiento no le afecta esta sucesión del sueño y la vigilia, y no se coloca en esta sucesión como constituyendo una fase exclusiva del cambio, sino como actividad general que envuelve las dos fases de este movimiento. Pero no sucede lo mismo con el pensamiento, que se produce como una forma del espíritu diferenciado frente a otra forma del espíritu. Este pensamiento es el que desaparece en el sueño y en el ensueño. El entendimiento y la razón, estas esferas del pensamiento propiamente dicho, no son activos más que en la vigilia. En las cosas exteriores, la totalidad no existe en cuanto idea libre, sino en cuanto relación engendrada por la necesidad (377), y por esta relación objetiva se distinguen, especialmente, las representaciones que tenemos durante la vigilia de las que tienen lugar durante el sueño. Si en la vigilia yo encuentro un ser en el que no puedo descubrir la relación con las demás partes del mundo exterior, podré preguntarme si estoy despierto o sueño (378). Durante el ensueño sólo está en juego nuestra facultad representativa; nuestras representaciones no están allí gobernadas por las categorías del entendimiento. Pero el juego de la simple facultad representativa rompe la conexión concreta de los seres y coloca a estos últimos en un estado de aislamiento (379). He aquí por qué en el ensueño las cosas escapan, si así puede decirse, unas de otras y se cruzan en todos los sentidos en la más extraña confusión, y cómo los objetos pierden toda conexión necesaria, objetiva y racional, y no presentan más que una conexión de hecho superficial, accidental y subjetiva. De aquí el que lo que entendemos durante el ensueño lo coloquemos en otra relación distinta a la relación de la realidad. Si se oye que golpea una puerta, por ejemplo, se creerá que ha sonado un tiro y se compondrá una historia de ladrones. Lo que hace posible estas falsas representaciones durante el sueño, es que en este estado el espíritu no es una totalidad por sí; esta totalidad con la que compara durante la vigilia sus representaciones, sus sensaciones y sus intuiciones, a fin de co-

(377) En cuanto relación de la necesidad.
(378) Lo que no puedo ni hago durante el sueño.
(379) El entendimiento es esta unidad o esta totalidad de momentos o determinaciones, que existe y se desenvuelve como tal dentro de sí misma.

nocer el acuerdo o desacuerdo de éstas con la primera, y si este contenido posee o no posee una realidad objetiva. Sin duda, el hombre distraído e inatento puede también, durante la vigilia, dejarse arrastrar a representaciones vacías y subjetivas; pero si no ha perdido la razón, sabe, al mismo tiempo, que sus representaciones no son más que representaciones, porque no están en armonía con esta totalidad que está presente en su espíritu [380].

Se encuentran a veces en el ensueño objetos que tienen cierta relación con la realidad; esto sucede, sobre todo, en los ensueños que tienen lugar antes de la media noche. Las relaciones que se producen en estos sueños guardan cierto orden bajo la acción de la realidad de que nos hemos ocupado durante el día. Hacia media noche es cuando se duerme más profundamente, como saben muy bien los ladrones. Este es el sueño en que el alma, concentrándose en sí misma, ha suprimido toda oposición con el mundo exterior. Después de media noche, los ensueños se hacen más desordenados. Sin embargo, sucede muchas veces que nos representamos en el ensueño lo que no habríamos podido notar más que durante la vigilia, en que la consciencia está como dispersa en los objetos. El olor de un cuerpo que arde, por ejemplo, puede hacer que se sueñe con incendios que estallarán días después, y durante la vigilia no habíamos notado los síntomas precursores de ellos.

Por último, es preciso observar que la vigilia, en cuanto tensión natural del alma individual frente al mundo exterior, tiene un límite, una medida y, por consecuencia, la fatiga se apodera del espíritu despierto y trae así el sueño, el cual, a su vez, tiene un límite en el que debe pasar a su contrario. Este doble paso es el modo según el cual aparece en esta esfera la identidad de la substancialidad virtual del alma y de su individualidad por sí [381].

(380) Que está en contradicción con esta totalidad presente.

(381) Es decir, la identidad concreta —la identidad que contiene su diferencia— la identidad del sueño y la vigilia. Esta identidad es, como ya veremos, la sensación.

SENSACIÓN

§ 23

El sueño y la vigilia no son al principio, ciertamente, cambios, sino estados alternativos (progreso al infinito) (382). Sin embargo, en la relación formal negativa de estos estados hay también la relación formal afirmativa (383). En el ser por sí del alma despierta, el ser existe en cuanto momento ideal (384). El alma encuentra en sí misma y por sí las determinabilidades del contenido de su naturaleza dormida, determinabilidades que existen en ésta en estado virtual, como en su substancia. En cuanto determinabilidad, este elemento particular se distingue de la identidad del ser por sí con sí mismo; pero está, al mismo tiempo, contenido de una manera simple en la simplicidad de su naturaleza (385). Tal es la sensación (386).

(Zusatz). He aquí lo que es preciso considerar en cuanto al paso dialéctico del alma que despierta a la sensación. El sueño que sucede a la vigilia expresa la forma natural de la vuelta del alma de su diferenciación a su unidad sin diferencia. Por largo tiempo que el espíritu se encuentre aprisionado en los lazos de la naturalidad, esta vuelta no representa más que una representación vacía del punto de partida, un movimiento circular uniforme y monó-

(382) Son momentos más concretos que los cambios naturales, porque contienen la substancia y sus determinabilidades, es decir, la naturaleza y la lógica. Además estos estados, no sólo coexisten en un mismo individuo, sino que alternan y vuelven cada uno sobre sí mismo al través de su contrario, lo que implica una relación más profunda que los períodos de la vida y la relación de los sexos.

(383) El movimiento de dos términos que alternando huye al infinito, es una relación negativa en cuanto no es la negación de la negación, o lo que es lo mismo, no está conciliada. Pero ésta es una relación negativa *formal,* porque en el fondo, en cuanto al contenido, enseña virtualmente una relación afirmativa.

(384) Es decir, en el alma despierta, que existe por sí, el ser, el simple ser, lo que existe simplemente en el sueño no es más que un momento que la idea ha atravesado y lo ha suprimido.

(385) La palabra simplicidad no debe tomarse en el sentido abstracto y vacío en que se toma ordinariamente, sino en el sentido de unidad concreta.

(386) El alma dormida que contiene la naturaleza, pero la contiene en sí en cuanto simple ser o simple substancia, al despertar la contiene por sí, es decir, la encuentra como un momento o una determinabilidad de sí misma, lo que hace que la envuelva en su unidad. La sensación es también la unidad del sueño y la vigilia: es decir, el sueño y la vigilia no son más que dos momentos subordinados que la sensación contiene en su unidad; por esto el alma siente tanto en el sueño como en la vigilia.

ono. Pero virtualmente o siguiendo la noción, esta vuelta contiene, al mismo tiempo, un progreso. Porque el paso del sueño a la vigilia y de la vigilia al sueño da para nosotros [387] este resultado —resultado más bien positivo que negativo—, a saber: que el ser substancial no diferenciado del alma, que se tiene en el sueño, como el ser por sí, todavía completamente abstracto y vacío, que se produce en la vigilia, muestran en su separabilidad [388] que éstas son determinaciones exclusivas y falsas; de donde se desprende su unidad concreta como unidad que constituye su verdad. En el movimiento alterno del sueño y la vigilia, estas determinaciones aspiran sin cesar a su unidad concreta, sin que jamás puedan alcanzarla. Cada una de ellas no hace más que ir de su propia exclusividad a la exclusividad de la otra. Sin embargo, esta unidad, que es el objeto al cual aspira este movimiento, se produce como unidad real [389] en el alma sintiente [390]. La determinación del alma que siente es una determinación inmediata que existe simplemente [391], una determinación que el alma no engendra, pero que se encuentra delante de ella, que le es dada interior o exteriormente y que, por consecuencia, nunca depende de ella. Sin embargo, esta determinación está, al mismo tiempo, absorbida en la universalidad del alma, lo que hace que su ser inmediato [392] sea negado, y así llegue ella a ser idealizada. Por aquí el alma sintiente se encuentra traída a sí misma en este contrario, como en su propio elemento [393], y, por consecuencia, en el ser inmediato que ella siente y no sale de ella misma. Así es como el ser por sí, abstracto del alma despierta, encuentra su primera realidad [394] por las determinaciones, que están virtualmente contenidas en el alma dormida, en su ser substancial.

(387) *Para nosotros*, al principio para nuestro pensamiento subjetivo, para nosotros, que consideramos la cosa, porque objetivamente y por la cosa misma, la sensación demuestra la insuficiencia o la exclusividad de estas determinaciones.

(388) Son, en efecto, divisibles o se dividen indefinidamente alternando, sucediéndose la una a la otra.

(389) Realidad en el sentido de que ya no es uno de estos momentos, sino los dos.

(390) El alma *sensible* o *sensitiva*, la sensación real y concreta, el acto de sentir.

(391) Que no tiene más que el ser.

(392) El ser inmediato de la sensación.

(393) Viene a sí misma en este contrario, que es su contrario natural, como en un contrario que le pertenece, que es una parte de ella misma.

(394) Es decir, que la sensación llena de algún modo por primera vez el ser por sí vacío del alma despierta, apropiándose las determinaciones que están en estado virtual en el alma dormida.

Entrando por aquí en posesión de su realidad y como de su seguridad (395), el alma se confirma a sí misma su ser por sí, su vigilia. Ya no existe simplemente por sí, sino que se coloca ella misma como existiendo por sí, como subjetividad, como negatividad de sus determinaciones inmediatas. Por aquí se ha elevado a su verdadera individualidad. Este punto subjetivo del alma no permanece siendo un punto separado frente a su inmediatidad, sino que hace valer su naturaleza en el ser múltiple, que está contenido en estado virtual en esta inmediatidad. El alma sintiente coloca el múltiple en su interioridad y suprime así la oposición de su ser por sí o de su subjetividad y su inmediatidad o su ser por sí substancial; pero no la suprime de forma que, como en la vuelta de la vigilia, el sueño, su ser por sí, deja el sitio a su contrario, al simple ser en sí, más bien de esta manera su ser por sí, llegando a ser otro que él mismo (396), se conserva, se desenvuelve y encuentra su confirmación en su contrario (397); mientras que la inmediatidad del alma ya no es lo que era, a saber, la forma de un estado que existe al lado de este ser por sí, sino una determinación subordinada, que no subsiste más que en este último, y, por consecuencia, una simple apariencia (398); así por la sensación, el alma se encuentra traída a este punto en donde lo universal, que constituye su naturaleza, viene a estar para ella en una determinabilidad particular. Solamente en este volver a sí, es cuando el alma siente. Si el ser inanimado no siente, es porque en él lo universal permanece absorbido en la determinabilidad y no llega en ésta hasta sí mismo. El agua teñida, por ejemplo, no está diferenciada para nosotros más que del agua incolora. Si el agua, en general, y el agua teñida fueran una misma agua, esta determinabilidad diferencial existiría para el agua misma y el agua experimentaría una sensación. Porque este ser siente que se mantiene como ser universal en su determinabilidad.

Si hemos creído que debíamos llamar al despertar del alma un juicio del alma individual, es porque esto trae una división del alma en alma que existe por sí y alma que existe simplemente, y, al mismo tiempo, una relación inmediata de su subjetividad con

(395) La sensación es también la primera certidumbre.

(396) Es decir, cambiándose, llegando a ser otro distinto de sí mismo.

(397) Que ya no es el sueño, el ser en sí que existe en el sueño. El contrario es aquí el ser sentido que el alma se apropia y en donde ella se encuentra a sí misma y encuentra así su confirmación, su realidad.

(398) El ser sentido no es la sensación, lo que es en su ser por sí, en su inmediatidad, que ya no es un momento subordinado.

su contrario [399]. Por esto decimos que la sensación encierra un silogismo, del que se puede deducir esta seguridad de estar despierto que sigue a la sensación [400]. Al despertarnos, nos encontramos primeramente en un estado en que nos distinguimos de una manera indeterminada del mundo exterior; sólo cuando comenzamos a sentir, esta diferencia llega a ser una diferencia determinada. Por consecuencia, para colocarnos en un estado de vigilia completa y darnos la certidumbre de esta vigilia en que abrimos los ojos, en que nos tomamos a nosotros mismos, buscamos, en una palabra, la seguridad de que existe algo determinado distinto de nosotros. Buscando esto, no nos colocamos en relación con un contrario de una manera inmediata, sino mediata. El tacto, por ejemplo, es una mediación entre yo y mi contrario, porque se distinguen los dos lados de la oposición y él los une a los dos. Así en este ejemplo, como en la sensación en general, el alma, por el intermediario de un término que viene a colocarse entre ella y su contrario, se envuelve en el contenido que sienta con sí mismo, y al separarse de su contrario vuelve sobre sí misma y confirma de este modo su ser por sí. Este envolvimiento del alma es el progreso que el alma se comparte en la vigilia [401] y marca su paso a la sensación [402].

§ 24

La sensación es el tejido obscuro del espíritu en el estado de individualidad privada de consciencia y de entendimiento, en donde toda determinabilidad existe todavía en el estado inmediato, y en donde su propiedad natural [403] más especial consiste en ser colocada, sea relativamente al contenido, sea relativamente a la opo-

(399) El alma, al despertar, se coloca en cuanto sujeto en relación con su contrario, el objeto, el mundo exterior. Esta no es más que una relación inmediata, y como tal existe en el juicio.

(400) La sensación es, en efecto, el término medio, esta unidad concreta que envuelve el ser por sí del alma despierta, y el ser en sí la inmediatidad del alma dormida.

(401) Se comparte en cuanto se separa del alma dormida, o lo que es igual, de sí misma en cuanto alma dormida.

(402) En la sensación el alma se coloca como unidad de sí misma y de su contrario, porque lo anula en cuanto ser inmediato, para apropiárselo y fundirlo en la universalidad de su unidad inmediata. La sensación es la primera idealización del ser inmediato, de la naturaleza y de la lógica; es la idea que comienza a reconocerse y a ser como una idea real y concreta, cuya forma es esencialmente un silogismo.

(403) Natural en cuanto pertenece a la esfera de la naturalidad del espíritu, o del espíritu que existe en la naturaleza.

sición del sujeto y del objeto (404), como determinabilidad no desenvuelta. El contenido de la sensación (405) es limitado y variable, por lo mismo que entra en la esfera del ser inmediato y natural a partir del ser cualitativo y finito (406).

COMENTARIO

Todo existe en la sensación. Se puede, asimismo, decir, que todo lo que se produce en la consciencia y la razón tiene su manantial y su origen en la sensación; porque por manantial y por origen no se entiende otra cosa que la forma primera y más inmediata en que una cosa se manifiesta (407). No basta que los principios, la religión, etc., estén en la cabeza; es preciso que estén en el corazón, que sean sentidos. En el hecho, lo que hay de esta forma en la cabeza, se encuentra en la consciencia en general y el contenido constituye en ella su mundo objetivo, de tal suerte, que puede de pronto ser establecido como yo, es decir, como el yo abstracto alejado de la naturaleza subjetiva concreta. En la sensación, por el contrario, este contenido es la determinabilidad de mi individualidad entera, aunque ésta exista bajo esta forma envuelta. Constituye, por consecuencia, lo que hay de más especial en mí. Lo propio es lo que es inseparable del yo real y concreto (408), y esta unidad inmediata del alma con su substancia y su contenido determinado constituye precisamente esa inseparabilidad (409) en cuanto que el yo no está determinado como yo de la consciencia, y existe más bien como yo que se ha elevado a la libertad de la espiritualidad racional (410). Por lo demás, aunque nuestra naturaleza especial

(404) Formas.
(405) Del sentir.
(406) Esto es, la esencia, de la sensación. La sensación es el alma natural encerrada en la esfera del ser inmediato y cualitativo. Lo que se siente de un ser son sus cualidades, pero no su idea real y concreta, ni su esencia. Por esto el contenido de la sensación es a veces limitado y variable.
(407) Esto es lo que engaña a los que erigen la sensación en principio del conocimiento. La sensación es un momento necesario de la vida del espíritu, pero no es más que el momento más abstracto, el más variable, el más indeterminado y, por consecuencia, no es en ella en donde reside el conocimiento.
(408) Lo que no está separado.
(409) Esta estado de unidad envuelta.
(410) Del espíritu en cuanto razón. La sensación es el espíritu entero; todos los momentos, todas las esferas del espíritu, vienen a caer en la sensación y a repercutir en ella. El pensamiento mismo puede descender a ella y aparecer en ella bajo formas diversas. El espíritu está presente en toda ella como en un punto del tiempo y del espacio. En este sentido la sensación es el presente del espíritu.

exista en un grado mucho más elevado y de manera más invariable en la voluntad, en la consciencia y en carácter, en la sensación y en el término concreto que la expresa, el corazón es quien puede constatar las representaciones ordinarias en sí mismas. Hay sin duda razón para decir que el corazón debe ser bueno, pero sería superfluo recordar que no es la sensación y en el corazón donde pueden colocarse la religión, la moral, la verdad, la justicia, etc., y que apelar a ellos en estas materias es no decir nada, o más bien, decir lo contrario de lo verdadero y de lo bueno. La experiencia más vulgar nos enseña que hay también sentimientos y corazones malvados, pervertidos, bajos, impíos, etc. Y de que esto contenga el corazón, es de donde se deducen las expresiones. "Del corazón nacen los malos pensamientos, el asesinato, el adulterio, la crápula, el vicio, etc." En el tiempo en que el corazón y el sentimiento son erigidos por la teología científica y por la filosofía en criterio del bien, de la moral y de la religión, es necesario recordar esta experiencia vulgar, como no es menos necesario recordar que lo que hay de más íntimo en el hombre y que distingue al hombre del animal, es el pensamiento, mientras lo que tiene de común con el animal es la sensación.

(Zusatz). Aunque el contenido que pertenece como propio al hombre y al espíritu libre reviste también la forma de la sensación, esta forma es, sin embargo, común al alma humana y a la del animal, y, por consecuencia, no es adecuada a este contenido. La contradicción que existe entre el contenido espiritual y la sensación, consiste en que el primero es un ser universal en y por sí necesario y poseedor de una existencia verdaderamente objetiva, mientras que la sensación es algo individual [411], contingente y exclusivamente subjetiva. En qué límites estas últimas determinaciones deben ser aplicadas a la sensación, es lo que vamos a explicar brevemente aquí. El ser sentido, tiene, como ya hemos indicado, la forma del ser inmediato, del ser que existe simplemente, y la tiene aunque encuentre su manantial en el espíritu libre o en el mundo de los sentidos. La idealización que recibe en la sensación [412] el ser de la naturaleza exterior, es una idealización de hecho superficial y bien lejana todavía de la completa supresión de la forma inmediata de este contenido. Pero la substancia espiritual que está

(411) Que no ha entrado en relaciones.
(412) Por llegar a ser sentido.

virtualmente opuesta a este contenido inmediato, llega a ser en el alma sintiente un ser cuya existencia reviste también la forma inmediata [413]. Ahora bien; como el ser inmediato [414] es un ser individual, se deduce de aquí, que todo ser sentido tiene la forma del ser individual. Se pondrá de acuerdo este punto con relación a las sensaciones engendradas por el mundo exterior; pero es preciso también acordarlo relativamente a las que viven del mundo interior. Desde el momento en que el espíritu, la razón, el derecho, la moralidad, la religión, se producen bajo la forma de sensación, revisten una naturaleza sensible, la naturaleza del ser exterior y sin conexión, y se encuentran por esto colocados en un estado idéntico con el del ser sentido exteriormente, del ser que no es sentido más que en las cosas individuales, por ejemplo, en los colores particulares; pero que él también contiene virtualmente lo mismo que el ser espiritual [415], un principio general, el color, por ejemplo. Por consecuencia, no es en la sensación, sino en el pensamiento especulativo, en donde reside la naturaleza concreta [416] y más alta del espíritu. Asimismo, la individualización del contenido sentido, trae la contingencia de la sensación y lo que hay de exclusivo en su forma subjetiva. No es preciso buscar de una manera indeterminada la subjetividad de la sensación en esto que siente, pues es el hombre mismo [417] quien coloca una determinación en su subjetividad natural, inmediata, individual, y no en su subjetividad libre, espiritual y universal. Esta subjetividad natural, es una subjetividad que no se determina ella misma, que no sigue sus propias leyes y no ejerce su actividad conforme a la necesidad de la ley; pero recibe sus determinaciones del exterior, está ligada al tiempo y al espacio y está sometida al accidente de las circunstancias. Por consecuencia, todo contenido colocado en esta subjetividad, llega a ser un contenido contingente, y recibe las determinaciones que no pertenecen más que a este sujeto individual. Es, pues, ir contra la razón el apelar a la simple manera de sentir. Por aquí se abandona el campo de los principios universales, el campo del pensamiento y de la naturaleza misma de las cosas, para volver a su objetividad individual, que, siendo un ser esencialmente pasivo, puede admitir el

(413) Se presenta como un ser existente bajo la forma de la inmediatidad.
(414) Que no está mediatizado.
(415) Y, por tanto, lo mismo que la sensación interior que viene más directamente del espíritu.
(416) Más comprensiva, más universal.
(417) No fuera de sí, no en el mundo objetivo.

:ror y el mal, tanto como la verdad y el bien. Síguese de esto, que ı sensación es la forma más mala del espíritu y puede viciar el me- ɔr contenido. Lo que precede implica que la pura sensación per- ıanece todavía fuera de la oposición del ser sintiente y del ser sen- ido, de un ser subjetivo y de un ser objetivo. La subjetividad del lma sintiente es tan inmediata, tan envuelta, tan poca subjetividad ue se determine y se diferencie a sí misma, que el alma en cuanto ιo hace más que sentir, no sabría tomarse todavía como sujeto que e coloca frente a un objeto. Esta diferencia no pertenece más que la conciencia y no se produce más que allí donde el alma se ha levado al pensamiento abstracto (418) de su yo, de su ser por sí nfinito. Sólo en la fenomenología debemos considerar esta diferen- ia. Aquí, en la antropología, debemos considerar únicamente la liferencia que engendra el contenido de la sensación, y esto es lo ue exponen los paragráfos que siguen.

§ 25

Lo que el alma siente que se encuentra en ella es, por una ɔarte, el ser inmediato natural en cuanto ser que se ha idealizado en :lla y que ella se ha apropiado, y, por otra parte, lo que se encuen- :ra ordinariamente en el ser por sí (419) (el cual, desenvolviéndose y penetrando en las profundidades de su naturaleza, llega necesa- riamente a ser el yo y el espíritu libre), determinado en su corpo- reidad natural y, por consecuencia, sentido ante éste. El ser sintien- te (420) se comparte en dos esferas, de las que la primera contiene la determinación de su corporeidad (los ojos, etc., y, en general, de cada parte del cuerpo), cuya determinación llega a ser sensación, porque ha sido cambiada en elemento interino en el ser por sí del alma (421); y la segunda contiene las determinabilidades que en- cuentran su manantial en el espíritu, que pertenecen al espíritu y que revisten una forma corporal (422), a fin de existir como deter- minaciones interiores, a fin de ser sentidas. La determinabilidad se

(418) Porque el pensamiento verdaderamente concreto del yo, así como el del espíritu de las cosas en general, no pertenece a la esfera de la con- ciencia, sino a la esfera del espíritu absoluto.

(419) Que es aquí el ser sensible, pero que desenvolviéndose llega a ser el yo, la consciencia, etc.

(420) El sentir.

(421) Corporalizarse es revestir una forma corporal; el autor dice indis- tintamente *corporeidad, corporalización* o *incorporación.*

(422) A fin de existir en cuanto encontradas por el espíritu.

encuentra así colocada en el sujeto en cuanto alma (423). Como la especificación ulterior de la sensación se realiza en el sistema de los sentidos, las determinabilidades de la sensación, que vienen de dentro, se sistematizan también de una manera necesaria, y su corporalización tal como se realiza en el alma natural (424), completamente desenvuelta, se cumple siguiendo el contenido particular de la determinación espiritual en un sistema u órgano especial del cuerpo (425).

COMENTARIO

La sensación, en general, constituye la vida sana del espíritu individual en su corporeidad (426). Los sentidos constituyen el sistema de la corporeidad específica; la idealidad física tiene dos sentidos correspondientes, porque en cuanto idealidad inmediata no es todavía idealidad subjetiva y la diferencia aparece como diferenciabilidad (427); éstos son los sentidos de la luz determinada y el sentido del sonido; la realidad diferenciada (428) tiene también un doble sentido: el sentido del olfato y el sentido del gusto, y hay, por fin, el sentido de la realidad sólida, de la materia pesada, del calor y de la figura. Estas especificaciones vienen a ordenarse en torno del centro que forma la individualidad sensible, de una manera más simple que en el desarrollo de los cuerpos de la naturaleza (429). Exponer de una manera sistemática cómo la sensibilidad interna se especializa revistiendo una forma corporal, sería una investigación digna de constituir el objeto de una ciencia particular que podría llamarse *fisiología psíquica*. Alguna cosa parecida a una relación de esta especie se encuentra ya en la sensación de la corporeidad o de la no correspondencia de una sensación inmediata con el estado sensible interno determinado por sí —lo agradable o lo

(423) El alma en cuanto sensación, o en cuanto siente, y la sensación son una misma cosa; de forma, que no hay sensación pura del alma, sin alma verdaderamente sensible fuera de la sensación.

(424) En la naturalidad.

(425) En el sistema o en el órgano (porque el órgano es un sistema), que corresponde a esta determinación espiritual.

(426) Es decir, la vida normal del espíritu individual, pero del espíritu individual en la esfera de su existencia corporal.

(427) Es decir que, en la realidad física, siendo idealidad inmediata, mediación, la diferencia no se encuentra todavía realizada. No existe, pues, relativamente a la realidad diferenciada, más que como una posibilidad.

(428) La realidad que entra en el proceso de la diferenciación.

(429) Porque lo que se ha separado en la naturaleza, se vuelve a encontrar reunido y concentrado en el espíritu.

esagradable—, como también en la comparación determinada que iene lugar en el simbolismo de las sensaciones (430) —de las sensaiones de los colores, por ejemplo, de los sonidos, de los olores, tc. Pero lo que habría de más interesante en una fisiología psíquia, sería considerarar no solamente la simpatía, sino de una manera nás determinada la existencia corporal que se dan las determinaiones espirituales y que se dan, sobre todo, en cuanto *afecciones;* ería preciso establecer la relación que hace que la cólera y el valor ean sentidos en el pecho, en la sangre, en el sistema de la irritabiidad, y la reflexión y el pensamiento en la cabeza, en el centro del istema de la sensibilidad. Sería preciso penetrar, más adelante, en las relaciones más familiares, siguiendo las cuales, se ve como formarse y salir del alma las lágrimas, la voz en general, y más particularmente, el lenguaje, la risa, los gemidos y otras determinaciones particulares del alma, que se ligan a sus elementos patológicos y fisiológicos. Las entrañas y los órganos son considerados por la ciencia fisiológica como simples momentos del organismo animal. Pero presentan también un conjunto sistemático de las formas corporales del espíritu, y a este título contienen ya otra significación.

(Zusatz). El contenido de la sensación viene, o del mundo exterior, o de la vida interna del alma (431), lo que hace que la sensación sea externa o interna. Aquí no tenemos que estudiar esta última sino en cuanto toma una forma corporal, pues por su lado interno entra en el dominio de la psicología (432). Las sensaciones externas, por el contrario, pertenecen exclusivamente al dominio de la antropología.

Lo más particular que hay que decir relativamente a las sensaciones de la última especie, es que las recibimos por el intermediario de los sentidos. El ser sensible está determinado desde fuera, es decir, su corporeidad está determinada por un objeto exterior. Los diversos modos conforme a los cuales esta determinación tiene lugar, constituyen las diversas sensaciones externas. Cada uno de estos modos es una posibilidad general de ir de esta determinación, en un círculo de sensaciones distintas. Así es como la visión (433), por ejemplo, contiene la posibilidad indeterminada de las sensaciones

(430) La simbolización de las sensaciones.
(431) Del interior del alma.
(432) El contenido de la sensación tiene su razón en el espíritu como tal, en el espíritu libre que constituye el objeto propio de la psicología. Sólo pertenece a la antropología en cuanto se incorpora, en cuanto es sentido.
(433) La facultad de ver.

de la vista. La naturaleza general de la individualidad animada, se manifiesta lo mismo aquí, puesto que en el modo determinado de la sensación no está circunscripta en el ser individual, sino que abraza un círculo de individualidad. Si yo no pudiera ver más que lo azul, esta limitación sería una cualidad de mi ser. Pero como a diferencia de las cosas de la naturaleza yo permanezco en mí mismo y guardo mi ser universal en la determinabilidad, puedo ver el color en general o, mejor dicho, todos los colores.

Las formas generales de la sensibilidad se ligan a las diversas determinabilidades físicas y químicas de las cosas de la naturaleza —determinabilidades que la filosofía de la naturaleza debe demostrar como necesarias— y que son mediatizadas por los diferentes órganos de los sentidos. La sensibilidad exterior en general se comparte en esas formas diversas exteriores e indiferentes una con respecto a otra (434), y esto es lo que reside en la naturaleza de su contenido, el cual es un contenido sensible; el ser sensible, siendo sinónimo del ser que es exterior a él mismo como tal, enseña que por su exterioridad recíproca las sensaciones internas provienen de las cosas sensibles.

Ahora bien; en una investigación filosófica sería preciso demostrar la necesidad racional que nos hace admitir cinco sentidos, ni más ni menos, y nos los hace distinguir. Esta demostración la damos al tomar los sentidos como representando los momentos de la noción. Estos momentos son, como sabemos, tres, y nada más que tres. Pero los cinco sentidos se agrupan de una manera natural en tres clases, de las que la primera está formada por los sentidos de la *idealidad física*; la segunda por los sentidos de la *diferencia real*, y la tercera por el sentido de la *totalidad terrestre* (435).

En cuanto representación de los momentos de la noción, estas tres clases deben formar cada una en sí misma una totalidad. La primera clase contiene el sentido de lo universal abstracto, de la idealidad abstracta, y, por tanto, no es la verdadera totalidad. Por consecuencia, la totalidad no puede existir aquí en cuanto totalidad concreta, sino como totalidad que se comparte en dos momentos abstractos que caen uno fuera de otro. Esta primera clase comprende dos sentidos: el de la vista y el del oído. Para la vista el objeto

(434) Las cosas de la naturaleza en cuanto tales son indiferentes unas a otras y exteriores unas a otras y, por consecuencia, exteriores a sí mismas.

(435) La palabra terrestre tiene aquí doble sentido; el cuerpo pesado y sólido en general y el cuerpo pesado y sólido, tal como existe en nuestro globo.

ideal [436] existe en cuanto objeto que está simplemente en relación con sí mismo; para el oído existe en cuanto objeto que se produce por la negación del ser material [437]. La segunda clase representa, en cuanto clase de la diferencia, la esfera del proceso de la división y de la disolución de los cuerpos concretos. Pero la determinación de la diferencia trae consigo la dualidad de los sentidos. Por consecuencia, esta clase contiene el sentido del olfato y el sentido del gusto. El primero es el sentido del proceso abstracto; el segundo es el sentido del proceso concreto. Finalmente, la tercera parte no contiene más que un sentido: el del tacto, porque el tacto es el sentido de la totalidad concreta.

Examinemos ahora más de cerca los diversos sentidos.

La vista es el sentido de ese ideal físico que llamamos luz. Puede decirse de ésta que es de algún modo el espacio convertido en un ser físico. Porque la luz es como el espacio, un ser invisible, una idealidad pura [438]), la extensión absolutamente indeterminada sin vuelta sobre sí misma y, por tanto, sin momento interno [439]. La luz manifiesta otra cosa distinta de sí misma. Esta manifestación [440] constituye su esencia. Pero en ella misma es la identidad abstracta con sí misma. Es lo contrario que se produce en el seno de la naturaleza, es ella misma su exterioridad y, por lo tanto, la materia inmaterial. Lo que hace que la luz no ponga resistencia es su naturaleza ilimitada, el que se extienda indefinidamente en todos los sentidos y el que sea absolutamente ligera, imponderable. La vista no se aplica más que a este elemento ideal y a su contrario, que es el color. El color es la cosa vista; la luz es el medio de la visión [441]. Pero en la visión, la realidad material propiamente dicha del cuerpo no entra en relación con nosotros; por esto los objetos que vemos pueden estar lejos. Así tenemos con las cosas relaciones que de algún modo son puramente teóricas, y no tenemos todavía relaciones prácticas, porque dejamos allí que subsistan en su idealidad como cosas que existen simplemente [442], y nosotros

(436) Cada sentido tiene, en efecto, un objeto, un ser ideal, un momento de la idea en la naturaleza que le corresponde.

(437) O físico, en el sentido determinado en la filosofía de la naturaleza.

(438) Sin mezcla.

(439) Sin interioridad.

(440) Este manifestarse.

(441) El medio del ser. El medio que une la vista es un objeto y es también el medio en que el objeto y la vista se encuentran.

(442) Que no tienen más que el ser, que no se diferencian y con las que no entramos en relaciones reales y se diferencian de una manera real de nuestra existencia.

no nos colocamos en relación con ellas más que de una manera ideal. Podríase, a causa de esta independencia de que goza con respecto a la naturaleza corporal propiamente dicha, considerar la vista como el sentido más noble. Pero bajo otra relación es un sentido muy imperfecto, porque el cuerpo no se nos ha dado para él como un cuerpo que llena el espacio; no se nos ha dado como cuerpo; pero de cualquier modo que lo miremos nos es dado de una manera inmediata como simple superficie siguiendo las dos dimensiones de la longitud y la latitud y nosotros no llegamos a ver la forma entera más que mirando desde diferentes puntos de vista y sucesivamente en todas sus direcciones. La vista percibe al principio los objetos más lejanos, como si estuvieran colocados sobre una misma superficie, precisamente porque no percibe de una manera inmediata la profundidad de los objetos. Esto puede comprobarse en los niños. Sólo cuando comprobamos que a la profundidad percibida por el tacto corresponde un cuerpo obscuro, una sombra, concluímos que allí en donde una sombra aparece, hay también una profundidad.

Síguese de aquí que no percibimos inmediatamente por la distancia de los cuerpos; pero la podemos inferir de la apariencia más o menos grande de los objetos.

Con respecto a la vista en cuanto sentido de la idealidad, sin momento interno, viene a colocarse el oído en cuanto sentido de la pura interioridad del cuerpo (443) Lo mismo que la vista se refiere al espacio que ha llegado a ser espacio físico —la luz—, el oído se refiere al tiempo que ha llegado a ser tiempo físico: el sonido. Porque el sonido es el cuerpo que viene al tiempo y está colocado en el tiempo (444), es el movimiento, la vibración del cuerpo en sí mismo. Es una vibración mecánica en donde el cuerpo, sin verse obligado a cambiar en cuanto cuerpo entero su lugar relativo, mueve sus partes y no mueve más que ellas; coloca su espacio interno en el tiempo (445), y, por consecuencia, suprime la exterioridad indiferente de sus partes; y por esta supresión deja que aparezca su pura interioridad, pero de este cambio superficial que le ha hecho sufrir la vibración mecánica, vuelve inmediatamente a su primitivo estado. El medio que conduce el sonido a nuestros oídos no es solamente el aire; lo hacen de una manera más perfecta los cuerpos

(443) Vibración sonora.
(444) El sonido es la derivación temporal de la corporeidad, el ser establecido de la corporeidad del tiempo.
(445) Su capacidad interna en el tiempo o como tiempo.

oncretos que se encuentran entre nosotros y el cuerpo sonoro; por jemplo, el suelo, al través del cual el oído percibe los cañonazos ue no percibiría al través del aire.

Los sentidos de la segunda clase entran en relación con los uerpos reales (446), pero no están todavía en relación con ellos en uanto que éstos existen por sí y oponen una resistencia, sino soamente en cuanto se encuentran en un estado de disolución por el ue entran en su proceso. Este proceso es necesario. Sin duda los uerpos son en parte destruidos por causas exteriores y contingenes; pero independientemente de esta destrucción contingente los uerpos pasan en virtud de su propia naturaleza, y se consumen llos mismos de tal forma, que su consumación aparece como si viiera del exterior.

Por la acción del aire se cumple el proceso de la disolución spontánea, lenta e insensible de todos los cuerpos —la evaporación le las formaciones vegetales y animales—. Ahora bien; aunque el olfato esté, como el gusto, en relación con los cuerpos en disolución, stos dos sentidos se distinguen, sin embargo, entre ellos, en que el olfato siente el cuerpo en el proceso abstracto, simple e indeterminado de la volatilización o evaporación, mientras el gusto está en elación con el proceso real y concreto del cuerpo y con las determinabilidades químicas que en él se producen, tales como lo dulce y lo amargo y los sabores alcalinos, ácidos y salados. Para el gusto, el contacto inmediato del objeto es indispensable, mientras no lo es para el olfato, lo es todavía menos para el oído y no lo es de ningún modo para la vista.

La tercera clase no contiene, como ya hemos observado, más que el sentido de la sensibilidad (447). Como preferentemente tiene su residencia en los dedos, se llama tacto. El tacto es el más concreto de todos los sentidos, porque lo que constituye su esencia especial es una relación que no es ni una relación con el ser físico universal abstracto o ideal, ni con las determinabilidades de los cuerpos que se descomponen, sino más bien con la realidad sólida de los cuerpos.

Sólo, pues, en el tacto, hay de una manera específica dos contrarios que existen por sí, a saber: un ser individual que existe por

(446) Con los cuerpos más concretos y que, por consecuencia, poseen una realidad más alta.

(447) De la sensibilidad general, o en general, porque este sentido está repartido en todo el cuerpo.

sí enfrente de otro ser individual, el ser sintiente, que existe igualmente por sí. Por esta razón el tacto es el sentido que siente el peso, es decir, la unidad a la cual aspira el cuerpo que subsiste por sí, el cuerpo que no entra en el proceso de la disolución, pero que opone una resistencia. En general, el ser por sí de la materia es el recurso del tacto; a los modos diversos de este ser por sí, pertenecen, no solamente los pesos, sino la cohesión y sus formas: la dureza, la blandura, la rudeza, el pulimento, etc. Sin embargo, no es solamente el cuerpo compacto y persistente el que constituye el recurso del tacto, sino también la negatividad del ser material en cuanto éste subsiste por sí, es decir, el calor. Este cambio le afecta también, porque el cuerpo es esencialmente cuerpo; no se puede, pues, decir en este sentido, que hasta en la impresión del calor y lo compacto de los cuerpos se refieren al tacto (448). Finalmente, es también el tacto el que describe la figura siguiendo sus tres dimensiones, porque él es quien abraza de una manera completa la determinabilidad mecánica en general (449).

Además de las diferencias cualitativas que acabamos de indicar, los sentidos contienen una determinación cuantitativa de la sensibilidad, una determinación que marca en ésta un grado de fuerza o debilidad. Aquí la cantidad aparece necesariamente como grandeza intensiva, porque la sensación es una determinación simple. Por ejemplo, la sensación de una presión ejercida por una masa determinada sobre el tacto, es algo intensivo, aunque esta intensidad exista también como extensión siguiendo a la masa. Pero el lado cuantitativo de la sensación no ofrece interés para la investigación filosófica, entre otras razones, porque esta determinación cuantitativa llega a ser también una determinación cualitativa, constituyendo así una medida más allá de la cual es demasiado fuerte la sensación, y por lo tanto dolorosa, y antes de llegar a ella apenas es perceptible.

Por el contrario, es un asunto importante para la antropología filosófica, la relación de las sensaciones externas con el estado interno del sujeto sintiente. Este estado interno no es un estado indeterminado y sin diferencia. Esto hace ya que la grandeza de

(448) El tacto no siente solamente la solidez, sino también su contrario, el calor, y siente el calor en y por los cuerpos sólidos. Por lo demás, todos los sentidos sienten los contrarios.

(449) El autor trata este punto con mayor atención en su *Filosofía de la naturaleza*.

a sensación sea una grandeza intensiva y que deba tener una medida que establezca para ella una relación de la impresión, y el modo conforme al cual el sujeto es determinado en y por sí, trae cierta determinabilidad del sujeto, una reacción del sujeto contra a cosa exterior y, por consecuencia, el germen o el principio de la sensación interna. Por esta determinabilidad interna del sujeto, se distinguen ya más o menos la sensibilidad externa del hombre y la del animal. Este puede a veces y en ciertas relaciones tener sensaciones de cosas exteriores, que aún no existen para la sensación del hombre. Así el camello percibe a gran distancia los manantiales y las riberas.

Pero más aún por su relación con el elemento interno espiritual, que por esta medida especial de la sensibilidad, la sensación externa llega a ser un momento antropológico propiamente dicho. Esta relación presenta muchos aspectos que, sin embargo, no entran todos en el círculo del punto de vista en que aquí nos hemos colocado. Así, es preciso eliminar de la investigación actual la determinación de la sensación en cuanto agradable o desagradable —esta comparación más o menos refleja de la sensación externa con nuestra naturaleza determinada en y por sí, en donde la satisfacción o la no satisfacción por una sensación (450) hace de ésta, en el primer caso, una sensación agradable, y en el segundo, una sensación desagradable—; no es, pues, el despertar de las tendencias por las afecciones lo que debe ser comprendido en el círculo de esta investigación. Este despertar tiene lugar en el dominio del espíritu práctico, dominio que está todavía lejano del punto en que nos encontramos en este momento. Lo que debemos considerar aquí, es especial y únicamente la relación sin consciencia que se establece entre la sensación externa y el ser interno espiritual. Por esta relación nace en nosotros lo que llamamos disposición (451). Es éste un fenómeno espiritual que no lo tiene análogo en los animales (lo mismo que tampoco se encuentra esta analogía relativamente a la sensación agradable o desagradable, y en el despertar de las tendencias por las afecciones), pero que (y esto se aplica también a otros fenómenos espirituales que por esto último son llamados así) (452)

(450) Por una afección.

(451) Acuerdo, porque la disposición es realmente su acuerdo.

(452) Son llamados espirituales porque tienen un carácter especialmente humano, un carácter que en el hombre los distingue de los que existen en el animal.

tiene al mismo tiempo un carácter especialmente humano; y que además entendido estrictamente en el sentido que acabamos de indicar es un fenómeno antropológico, por la razón de que no es percibido por el sujeto con una consciencia entera.

Anteriormente, considerando el alma natural cuando todavía no tiende a la individualidad, hemos hablado de las disposiciones del alma que corresponden a un objeto exterior (453). Pero lo que constituía este objeto exterior eran, en esta esfera, circunstancias de hecho generales, de las cuales, precisamente a causa de su generalidad indeterminada, no se podría decir, aun estrictamente hablando, que son sentidas. Por el contrario, desde el punto de vista a que hemos conducido aquí el desenvolvimiento del alma, es la sensación externa lo que estimula la disposición. Pero este efecto no es producido por la sensación externa hasta que, uniéndose a esta disposición, recibe una significación interna, y esto de una manera inmediata, es decir, sin intervención de la inteligencia que tiene consciencia de sí misma. Esta significación hace de la sensación externa una especie de símbolo (454). Es preciso, sin embargo, observar que aquí no hablamos de símbolo en la acepción propia de la palabra, porque, rigurosamente hablando, el símbolo es un objeto exterior que se distingue de nosotros y en el cual adquirimos la consciencia de una determinabilidad interna. Pero en la disposición estimulada por la sensación externa, no estamos todavía en relación con un objeto exterior que se distingue de nosotros, no somos todavía conscientes. Por consciencia, como acabamos de decir, el elemento simbólico no existe aquí todavía bajo su forma verdadera.

Ahora bien; las simpatías espirituales despertadas por la naturaleza simbólica de las necesidades, son fenómenos muy conocidos (455). Estas simpatías nos vienen de los colores, de los sonidos, de los olores y de las cosas que están al alcance del tacto. En cuanto a los colores, los hay serios, alegres, ardientes, fríos, sombríos y tiernos. Esto es lo que hace que se elijan colores determinados como signo de la disposición en que nos encontramos.

Así para expresar la tristeza, este eclipse interno, esta noche de espíritu, se toma el color de la noche, la obscuridad, que no

(453) A una cosa, a circunstancias generales, externas e indeterminadas.
(454) Algo como un simbolismo.
(455) Simpatía es aquí sinónimo de disposición. Tal sensación interna simboliza tal elemento interno, porque éste está, naturalmente, dispuesto a entrar en relación con la primera, porque, en otros términos, hay allí una simpatía *natural;* es decir, inmediata e irreflexiva entre ellos.

está aclarada por la luz, el negro incoloro. Las representaciones solemnes y las dignidades tienen así por signo el negro, porque lo negro excluye toda contingencia, toda multiplicidad y todo cambio. Por el contrario, lo blanco, este color puro, sereno, impregnado de luz, corresponde a la sencillez y la serenidad de la inocencia. Los colores propiamente dichos tienen, por decirlo así, una significación más concreta que el blanco y el negro. Así, el rojo púrpura ha sido en todo tiempo el color real, porque es el más poderoso de los colores; en él, la claridad y la obscuridad se compenetran con toda la fuerza de su oposición y de su unidad. El azul, por el contrario, en cuanto unidad de la claridad y de la oscuridad pasiva, es el símbolo de la dulzura, de la naturaleza femenina, del amor y de la fidelidad. Por esta razón, los pintores han vestido casi siempre de azul a la reina de los cielos. El amarillo, no sólo es el símbolo de una alegría ordinaria, sino de una envidia biliosa. Sin duda lo convencional domina en la elección de los colores de los vestidos; pero se descubre al mismo tiempo, como hemos anotado, en estos colores un sentido racional. El color resplandeciente y el color mate tienen también algo de simbólicos; al primero corresponde la disposición del hombre que ocupa una posición brillante; el segundo, por el contrario, indica un carácter sencillo y tranquilo, que huye del brillo y de la pompa. Esta diferencia del brillo y el brillo velado, nos la presenta el blanco mismo, como se puede observar en la tela de hilo, por ejemplo, o en la de algodón, o en la de seda; y se encuentran muchos pueblos que tienen un sentimiento determinado por el simbolismo de esta diferencia.

Además de los colores, particularmente los sonidos hacen nacer en nosotros una disposición correspondiente. Esto se aplica sobre todo a la voz humana, porque la voz es el órgano principal por el cual el hombre manifiesta su vida interior. Así al oir una voz armoniosa, creemos que se puede afirmar la belleza del alma del que habla, como al oir una voz ronca creemos que podemos deducir una grosería de sentimientos; de esta manera el sonido despierta en el primer caso nuestra simpatía, y en el segundo nuestra antipatía. Los ciegos, sobre todo, prestan gran atención al simbolismo de la voz humana. Se dice que hasta creen que pueden reconocer la belleza física del hombre por la armonía de su voz, y que hasta pretenden que al oir hablar nasalmente en voz baja, pueden reconocer las marcas de la viruela.

Esto basta, en cuanto a las relaciones de las sensaciones exter-

nas con la naturaleza interna del espíritu. Hemos visto en estas relaciones que el elemento interno del ser sensible no es un elemento indeterminado ni vacío, sino más bien un elemento determinado en y por sí; esto sucede en el alma del animal; pero sucede mucho más en el elemento interno del alma humana. Por consecuencia, hay en esto un contenido que en sí mismo no es un contenido exterior, sino un contenido interior. Para que este contenido sea sentido, es preciso, por una parte, que haya una ocasión exterior y, por otra, una corporalización del contenido interno y, por consecuencia, se necesita una transformación o una relación de este contenido, que es el contrario de esta relación, y en el cual el contenido dado por los sentidos exteriores está establecido por su naturaleza simbólica (456). Del mismo modo que las sensaciones externas se simbolizan, es decir, están colocadas en relación con el elemento interior del espíritu, del mismo modo las sensaciones internas se manifiestan y revisten una forma corporal (457), y esto, necesariamente, porque pertenecen al alma natural y, por consecuencia, son determinaciones que existen simplemente y así deben tender a esta existencia inmediata, a donde el alma llega por sí (458). Cuando hablamos de la determinación interna del sujeto sensible, sin tener en cuenta su incorporación, consideramos este sujeto simplemente, tal como existe para nosotros; pero no tal como es para sí mismo y en sí mismo en su determinación y tal como él se siente en ella. El sujeto no siente sus determinaciones internas más que revistiéndolas de su forma corporal, porque para que ellas sean sentidas y colocadas como diferentes del sujeto y como idénticas con él al mismo tiempo, dos momentos que son realizados al revestirse un cuerpo de las determinaciones internas del ser sensible. La corporalización de estas diversas determinaciones, presupone en el ser corporal un círculo dentro del cual se cumple. Este círculo, esta esfera limitada, es mi cuerpo. Así, mi cuerpo se determina como esfera sensible, tanto en las determinaciones internas como en las determinaciones externas

(456) Porque su naturaleza simbólica cambia la significación de la sensación externa. El color, como símbolo, no es el color en cuanto simple color.

(457) Esta es la relación inversa del primero, que es ya un desarrollo, un progreso en el movimiento de la sensación.

(458) Lo mismo que la sensación externa y el contenido de esta sensación, se simbolizan de una manera inmediata en la disposición interna; la disposición o el elemento interno se incorpora inmediatamente a una sensación interna.

del alma. La vitalidad de este cuerpo que yo poseo (459), reposa sobre la consideración de que su materia (460) no podría existir por sí, no podría oponerme una resistencia, puesto que me está sometida y en todas sus partes está penetrada por mi alma, para la cual sólo es un momento ideal. Por consecuencia de esta naturaleza de mi cuerpo, la corporalización de mis sensaciones llega a ser posible y necesaria; los movimientos de mi alma pasan a ser inmediatamente movimientos de mi cuerpo.

Ahora bien, las sensaciones internas son de dos especies.

A la primera pertenecen aquellas que conciernen a mi individualidad inmediata colocada en cierta relación o estado particular. Tales son, por ejemplo, la cólera, la venganza, la vergüenza, etc.

A la segunda pertenecen las que hacen referencia a un ser universal, tales como el derecho, la moral, la religión, lo bueno y lo verdadero.

Como ya hemos anotado, estas dos clases de sensaciones tienen de común el que son sensaciones que mi espíritu inmediatamente individual (461), mi espíritu natural, encuentra en sí mismo (462). De una parte, estas dos especies pueden aproximarse cuando el contenido del derecho, de la moral y de la religión que cae en la esfera de la sensación, va tomando la forma individual, y a su vez las sensaciones que se relacionan con el sujeto individual reciben una adición cada vez mayor del contenido universal. Por otra parte, la diferencia de las dos especies se marca más a medida que el sentimiento del derecho, de la moral y de la religión se separan de la mezcla de los elementos contingentes y particulares del sujeto, y se elevan así a la forma pura de lo universal en y por sí. Pero considerados en sus límites (463), puesto que en las sensaciones internas lo universal tiene preponderancia sobre lo individual, estas sensaciones se espiritualizan; el elemento corporal del fenómeno se va borrando en su realización (464).

Hemos anotado anteriormente, que la exposición del conte-

(459) Que es mio y cuya vitalidad no podría existir más que en mí; es decir, en cuanto está sometido a mi alma.

(460) Su materialidad.

(461) De una individualidad inmediata.

(462) Estas sensaciones no se las da él mismo, le son dadas, y no son determinaciones que él engendra, sino determinaciones que recibe, que sufre y en las que se encuentra pasivo.

(463) Es decir, independientemente uno de otro y de esta aproximación.

(464) O manifestación. A medida que se manifiestan, se desenvuelven, se realizan.

nido más esencial de la sensación interna no incumbe a la antropología. Del mismo modo que hemos extraído el contenido de las sensaciones externas de esta esfera de la idea por donde hemos atravesado, es decir, de la filosofía de la naturaleza, y lo hemos extraído como un contenido que se produjo allí siguiendo su necesidad racional, de la misma manera debemos aquí anticipar, porque es necesario, en cuanto al contenido de las sensaciones internas, que tiene su puesto especial en la tercera parte de la doctrina del espíritu subjetivo. Esto hace que nuestro objeto sea aquí simplemente la corporalización de las sensaciones internas, y para hablar de una manera más determinada, es la corporalización de mis sensaciones por medio de los gestos.

Pero la corporalización se realiza involuntariamente. No es obra de la voluntad (465). Esta última especie de corporalización está todavía fuera del punto de vista actual, porque supone que el espíritu ha llegado a ser amo de su cuerpo y que ha obrado conscientemente al expresar sus sensaciones internas. Lo que tenemos que considerar aquí es, solamente, como ya hemos dicho, el paso inmediato de la sensación interna a la forma corporal. Aquí hay, es verdad, una sensación que puede llegar a ser visible exteriormente (466) y que puede estar confeccionada de manera que venga a ser un signo de la sensación interna; pero no es, necesariamente, tal signo, y si lo es, lo es sin la voluntad del ser sintiente (467).

Ahora bien; lo mismo que el espíritu, para representar a los demás sus estados internos por medio de gestos, emplea los miembros de la vida que se dirigen hacia el exterior de la vida animal, siguiendo la expresión de Bichat, a saber: el rostro, las manos y los pies, lo mismo, y, por el contrario, los miembros de la vida vuelta hacia el interior, de la vida interna, los órganos nobles, como se les llama, son aquellos en donde las sensaciones internas toman una forma corporal de una manera inmediata e involuntaria, pero en donde toman esta forma para el sujeto mismo y no, al menos necesariamente, para los demás.

(465) Hay gestos que son involuntarios como los símbolos de que hemos hablado. Sólo el gesto involuntario constituye ya un momento más concreto y más espiritual que el símbolo.

(466) Visible para los demás.

(467) Es decir, que hay aquí la misma indeterminación y la misma contingencia que en el simbolismo natural, precisamente porque se trata de gestos inmediatos e involuntarios, que no ofrecen, por consecuencia, esta determinación y esta relación mediata y más íntima que existe entre el signo y la cosa significada en las esferas de la inteligencia y de la voluntad.

Los principales fenómenos de esta corporalización nos los hace ımiliares el lenguaje, que contiene, desde este punto de vista, erro- :s seculares que impiden una explicación completa.

Se podrá decir, en general, que las sensaciones internas pueden jercer una acción saludable o nociva, y hasta funesta, sobre el alma sobre el cuerpo. El buen humor conserva la salud; el enojo la estruye.

El choque producido en el alma por la pena y el dolor, se da ına existencia corporal, y puede, cuando sobreviene bruscamente, ebasando cierta medida, ocasionar la muerte o la pérdida de la azón. Un gozo repentino y vivo no es menos peligroso, porque ngendra, como el dolor excesivo, en el sujeto sensible, un conflic- o violento entre las relaciones del pasado y las del presente, y tal scisión en la vida interna, que puede traer un desgarramiento del ›rganismo, la muerte o la locura. El hombre de carácter está, sin :mbargo, menos expuesto a las influencias éstas, porque su espíritu ;e ha elevado a un grado más alto de libertad, con relación a su :uerpo, y encuentra en sí mismo el punto de apoyo que no encon- :raría el hombre natural, pobre de representaciones y de pensamien- :os, y que no posee la fuerza necesaria para soportar el choque de ın dolor violento y repentino.

Pero por lo mismo que esta corporalización no obra de una nanera nociva, sea sobreexcitando, sea deprimiendo, ataca siempre más o menos inmediatamente al organismo entero, por consecuen- cia de la unidad viviente de todos los órganos y de todos los sistemas que lo componen. No se podría negar, sin embargo, que las sensaciones internas tienen un órgano particular en donde, siguiendo la diferencia de su contenido, toman primeramente y con preferencia una forma corporal. Esta conexión de la sensación determinada y del modo particular de su fenomenalidad corporal, no podría ser desmentido por algunos casos particulares que van contra la regla. Estas excepciones, que deben cargarse en cuenta a la impotencia de la naturaleza, no autorizan para mirar esta conexión como puramente contingente, ni para pensar acaso que pudiera sentirse la cólera tan pronto en el vientre como en la cabeza o en el corazón. Hay en el lenguaje mismo bastante razón para que emplee el término corazón con relación al valor, y el término cabeza para expresar la inteligencia, y así nunca dicen, por ejemplo, corazón para expresar esta facultad. Pero la ciencia debe demostrar la necesidad que domina en la relación entre una sensación interna de-

terminada y la significación fisiológica del órgano en el cual la primera reviste una forma corporal. Queremos tratar aquí brevemente de los fenómenos más generales que se relacionan con este punto. La experiencia más incontestable nos demuestra que la pena profunda, esa tumba que el alma cava para sí misma en su impotencia, se presenta, sobre todo, como enfermedad del bajo vientre, y, por tanto, del sistema reproductivo, de ese sistema que representa la vuelta negativa del animal sobre sí mismo, que toma su forma corporal (468).

El valor y la cólera, por el contrario —esta dirección negativa del alma hacia el exterior contra una fuerza extraña, contra una ofensa que subleva nuestra indignación—, tienen su puesto inmediato en el pecho, en el corazón, en el centro de la irritabilidad y del esfuerzo negativo hacia el exterior. En la cólera el corazón palpita, la sangre se enciende y sube al rostro y los músculos se crispan. Sobre todo en el despecho (469), en donde la irritación se concentra interiormente, puede ocurrir que la bilis, que pertenece al sistema de la reproducción, se desparrame, hasta el punto de producir la ictericia. Pero es preciso anotar con respecto a este punto que la bilis es, por decirlo así, la substancia ígnea, la cólera, la irritación que el sistema reproductivo derrama sobre los alimentos para disolverlos y consumirlos con el concurso del jugo animal que segrega el páncreas. La vergüenza, que tiene un próximo parentesco con la cólera, obra de un modo parecido en el sistema sanguíneo. Comienza por una irritación discreta del hombre contra sí mismo. Porque la vergüenza contiene una reacción contra la oposición que existe entre lo que yo parezco ser y lo que debo y quiero ser, y, por tanto, una defensa de mi ser interno contra mi apariencia, que no armoniza con él. Esta dirección del espíritu hacia el exterior se incorpora a la sangre que sube al rostro y hace que el hombre enrojezca y cambie así su apariencia. El terror, por el contrario, ese movimiento repentino, por el cual el alma se refugia en sí misma contra un peligro (470) que le parece insuperable, se manifiesta por

(468) En efecto, en el sistema reproductivo el animal da una vuelta negativa sobre sí mismo, pues en él digiere y reposa la naturaleza inorgánica. En la pena profunda, el alma se reconcentra para vencer y, si así puede decirse, para digerir esta afección. Pero en su impotencia para digerirla o expulsarla no hace más que absorberla y cavar su tumba, de suerte que podría decirse que la pena no dominada es una mala digestión.

(469) Cólera contenida.

(470) Es decir, contra un ser subjetivo, contra una negación o una oposición que le parece insuperable.

a retirada de la sangre de las mejillas, por la palidez y por el tem-
ılor. Ahora bien, si ocurre muchas veces que la naturaleza invierte os términos y produce hombres a quienes la vergüenza hace pali-
lecer y el miedo hace enrojecer, la ciencia no debe dejarse engañar ›or estas inconsecuencias de la naturaleza, y mucho menos debe nantener que la ley es contraria a los accidentes. Finalmente, el ›ensamiento, en cuanto cae en el tiempo y pertenece a la indivi-
lualidad inmediata, aparece bajo forma corporal, es sentido, y par-
icularmente en la cabeza, en el cerebro, en el sistema de la sensi-
›ilidad en general del ser en sí simple y en general del sujeto sensible.

En las formas corporales del espíritu que acabamos de consi-
lerar, lo que viene a ser exterior de los movimientos del alma, es olamente lo que es necesario para sentir estos movimientos, o lo jue puede servir para marcar, exteriormente, el estado interior del ılma. Esta manifestación exterior se perfecciona en que la sensa-
:ión interna no es solamente manifestada, sino que es eliminada, :xpulsada (471).

Esta corporalización eliminatriz del ser interior se manifiesta :n la risa y, más todavía, en el llanto, en los gemidos y en los sus-
›iros o sollozos, y, en general, en la voz; pero en la voz que no :stá todavía articulada, que no ha llegado a ser lenguaje; tomar la :elación de estos fenómenos fisiológicos en los movimientos del alma jue les corresponden, es un punto muy difícil.

Por lo que concierne al lado espiritual de estos fenómenos, sabemos, con relación a la risa, que se produce de una manera in-
nediata en una contradicción, por una cosa que se cambia inme-
liatamente en su contraria y, por consecuencia, por alguna cosa que se anula a sí misma, aunque este contenido sin valor no nos toque de cerca y no lo consideremos como formando parte de nosotros mismos, porque, si por su destrucción nos sintiéramos afectados, no lloraríamos; puede suceder, por ejemplo, que al ver caer un indi-
viduo de porte solemne riamos, porque este hombre hace en su per-
sona la experiencia de esto; simple dialéctica, según la cual le llega lo contrario de lo que tenía a la vista. Por consecuencia, la verda-
dera comedia, la que excita la risa, reside, esencialmente, en el cam-
bio de un extremo por el mismo, sin valor en su contrario (472);

(471) Y esto marca un nuevo desarrollo de la sensación.

(472) Sin valor, frívolo, de poca importancia, que no tiene la alta impor-
;ancia de los fines que constituyen el objeto de la tragedia. Véase este punto tratado con mayor extensión en la *Estética*, de este mismo autor.

mientras que en la tragedia son los fines substanciales los que se destruyen en su conflicto. Por esta dialéctica que se apodera del objeto cómico, la subjetividad del espectador está colocada en un estado de regocijo tranquilo y puro, porque esta dialéctica es la idealidad absoluta —el poder infinito que domina todo contenido limitado— y, por consecuencia, la dialéctica pura, por la cual el objetivo cómico es, precisamente, anulado (473).

Aquí es donde reside la razón de la alegría que despierta en nosotros el objeto cómico. El fenómeno fisiológico de esta alegría, fenómeno que principalmente nos interesa aquí, está de acuerdo con esta razón. En la risa, en efecto, la subjetividad que se eleva al puro goce de sí misma —esta identidad pura, esta luz espiritual— (474), se incorpora bajo forma de un resplandor que se esparce sobre el rostro, mientras el acto espiritual por el cual el alma aleja de sí el elemento risible guarda una expresión corporal en una expiración fuerte y rota. Por lo demás, aunque la risa sea un momento que pertenece al alma natural y, por tanto, a la antropología, recorre, sin embargo, una escala que va desde la risa vulgar a carcajadas del hombre grosero y de cerebro vacío, hasta la risa dulce de las almas nobles, escala en que la risa va poco a poco libertándose de su naturalidad, hasta que queda en los gestos y, por tanto, emana de una voluntad libre. Las diversas formas de la risa expresan también de una manera muy característica los grados de educación del individuo. Un hombre serio jamás se deja conducir, o muy raramente, a una risa inmoderada. Se cuenta de Pericles que jamás se le vio reir desde que se dedicó a la vida pública. Hay razón para considerar la risa frecuentemente como signo de la tosquedad o de la brutalidad y como indiferente a todos los grandes intereses, considerándolos como si fuesen extraños o no le concernieren.

A la risa, como es sabido, se opone el llanto; si en la risa, el acuerdo sentido del sujeto con sí mismo llega a incorporarse a lo que depende del sujeto que excita la risa, en el llanto se manifiesta la escisión interna del ser sintiente engendrado por un elemento negativo, por el dolor. Las lágrimas son la crisis (475) del dolor y,

(473) En efecto, para provocar la risa es preciso que haya un contraste, es decir, que los contrarios entren en colisión, se compenetren y se anulen por este mismo en cuanto contrario, en lo cual consiste precisamente su conciliación. Y la risa es esta misma conciliación.

(474) En la risa, la subjetividad del alma subjetiva, por lo mismo que triunfa de sus contrarios, conciliándolos, se coloca en un estado de regocijo sin mezcla y de goce de sí misma.

(475) La salida, el fin crítico.

por consecuencia, no sólo manifiestan, sino que expulsan el dolor, lo que hace que en los sufrimientos serios del alma puedan ejercer una acción bienhechora para la salud, como, por el contrario, un dolor que no se esparce en lágrimas puede tener consecuencias amargas para la salud y para la vida. En las lágrimas, el dolor, este sentimiento de la oposición desgarradora que ha penetrado en el alma, se convierte en agua; una substancia neutra y sin diferencia, que el alma misma segrega de su envoltura corporal (476). En esta secreción reside la corporalización, en donde encarna la causa de la acción salutaria de las lágrimas. El que sean los ojos el órgano en que se hace luz el dolor y se desborda en lágrimas, se debe a que los ojos tengan el doble significado de órgano de la visión y, por tanto, de la sensación de objetos exteriores y de lugar en donde el alma se manifiesta de la manera más sencilla, porque la expresión del ojo es el cuadro móvil del alma, el cuadro en donde, si así puede decirse, el alma viene a estampar su soplo. Esto hace que los hombres, para conocerse, se miren a los ojos. Ahora bien; de que el hombre, por consecuencia de la negación que siente en el dolor, vea su actividad impedida, de que descienda al estado de ser pasivo, de que la idealidad, la luz de su alma, esté turbada, y de que la identidad permanente de ésta con sí mismo esté, más o menos, descompuesta, se sigue que este estado del alma reviste su forma corporal en un estado de turbación en el órgano de la visión y, todavía más, por el humor que de él brota y cuya acción puede llegar hasta impedir la función de la vista, a que esta actividad ideal del ojo no pueda soportar la vista de objetos exteriores.

Una corporalización y una eliminación todavía más completa de las sensaciones internas que las que acompañan a la risa y al llanto tiene lugar en la voz. Porque la voz no es solamente, como la risa, la simple formación de un ser exterior que existe ya, o como en el llanto (477) una realidad material expulsada de la interior, sino que hay una corporeidad incorporal y, por consecuencia, un producto material en donde la naturaleza interna del sujeto guarda de hecho el carácter de esta naturaleza, en donde la idealidad por sí del alma encuentra una realidad exterior que está completamente en armonía con ella, una realidad que es suprimida tan pronto como es producida, porque la expansión del sonido es, a la

(476) De su corporeidad.
(477) Porque la risa no hace más que formar un ser exterior, la figura que existe ya.

vez, su anulación (478). Por consecuencia, la sensación recibe en la voz una forma corporal en donde se extingue tan pronto como se manifiesta (479); esta es la razón del más alto grado de fuerza que la voz posee para manifestar y eliminar las sensaciones internas. Por esto los romanos dejaban que en los funerales lanzaran las mujeres gritos terribles. Así se libertaban del dolor que sentían (480). Ahora bien; la corporeidad abstracta de la voz puede ser un signo para otros que lo reconozcan como tal (481). Pero aquí nosotros colocamos la voz en la esfera del alma natural; pero nosotros no tomamos aquí la voz sino en la esfera del alma natural y no como signo engendrado por la libre voluntad. Todavía no tenemos el lenguaje articulado, ese producto de la energía, de la inteligencia y de la voluntad, sino solamente un sonido, que es producto inmediato de la sensación, un sonido en que no hay articulación, pero es susceptible de muchas modificaciones. En la manifestación de sus sensaciones, los animales no pasan de la voz inarticulada, del grito que anuncia el dolor o el placer. Pero el hombre no está encerrado en esta forma animal de la manifestación de sí mismo; crea el lenguaje articulado, que transforma en palabras las sensaciones internas. Por esta razón se acompaña la muerte de cantos fúnebres y lamentaciones que, aunque enojosos, fuerzan el dolor encerrado y comprimido en la intimidad del alma a expansionarse fuera y cambiarse en representaciones. Sobre todo, el poeta tiene la facultad de libertarse de los sentimientos concentrados esparciendo su dolor en un canto.

Sin embargo, sólo por anticipación tratamos aquí de la manifestación y de la eliminación de las sensaciones internas por el lenguaje articulado.

Lo que nos falta indicar es el aspecto fisiológico de la voz. La voz, esta simple vibración del ser que posee la vida animal, tiene su origen en el diafragma, pero está íntimamente ligada con el órgano de la respiración y perfeccionada por la boca, que llena dos

(478) El sonido de la voz natural y no de la voz articulada, al propagarse, desaparece, se extingue.

(479) Así el alma encuentra en la voz un medio más adecuado, más dócil y más completo que en la risa y las lágrimas para manifestarse y eliminar exteriormente sus sensaciones internas.

(480) Así querían hacer del dolor que se había producido en ellas, alguna cosa que les fuere extraña.

(481) Lo que constituye la naturaleza de la voz es una corporeidad abstracta si se compara la voz, como momento del alma natural, con la voz articulada.

unciones: la de comenzar el cambio inmediato de los alimentos n formaciones orgánicas animales, y por oposición a esta transfornación del ser exterior en un ser interior, la función de concluir a objetivación del ser subjetivo que se cumple en la voz.

ESPÍRITU SUBJETIVO. ALMA. PASO AL SENTIMIENTO

§ 27

Por consecuencia de su naturaleza inmediata, y por lo mismo que son dadas las sensaciones, son determinaciones individuales y pasajeras, son cambios en la substancialidad del alma, cambios establecidos en su ser por sí idéntico con sí mismo. Pero este ser por sí, no es un simple momento formal de la sensación. El alma es la totalidad virtualmente refleja de la sensación. Al sentir, siente en ella la substancialidad entera, substancialidad que existe virtualmente. Tal es el alma *sentimiento* (482).

COMENTARIO

El lenguaje no suministra términos que expliquen de una manera clara la diferencia entre la sensación y el sentimiento. Sin embargo, no se dice la sensación del derecho, la sensación de sí mismo, etcétera; sino que se dice el sentimiento del derecho, el sentimiento de sí mismo, etc. La sensibilidad se refiere a la sensación. Se puede, por consecuencia, establecer con respecto a este punto, que en el sentir es más bien en el lado pasivo en donde se encuentra con el sujeto delante de sí, es decir, el momento inmediato (483) de la terminabilidad que pertenece a la sensación, mientras que en el sentimiento, vuelve más bien al elemento espontáneo e idéntico que allí se encuentra (484).

(Zusatz). La primera parte de la antropología se encuentra terminada con lo que hemos expuesto en los párrafos precedentes.

(482) Aunque la sensación en cuanto simple sensación no sea más que una determinación, que un cambio individual y pasajero en la substancialidad del alma, sin embargo, el alma existe allí en sí, virtualmente entera y no como simple momento formal.

(483) En el lado de la pasividad, porque, como hemos visto, en la sensación el espíritu encuentra el objeto, éste le es dado y no se lo da ella.

(484) Es decir, que en la sensación vienen a encontrarse dos elementos, el pasivo, variable y actual, el que constituye la sensación propiamente dicha, y el elemento virtual, que es el elemento espontáneo, activo e idéntico.

Lo que tenemos que considerar ahora en esta parte, es el alma determinada cualitativamente, o, si se quiere, el alma en su determinabilidad inmediata. Siguiendo el desarrollo inmanente de nuestro objeto, hemos llegado, por fin, al alma, que ha colocado idealmente su determinabilidad y vuelve sobre sí misma, es decir, hemos llegado al alma sensación. Esto constituye el paso a la segunda parte de la antropología, tan difícil como interesante, en donde el alma se opone a su substancialidad (485), se produce en oposición con sí misma y en sus sensaciones determinadas, atiende al mismo tiempo al sentimiento de sí misma o, si se quiere, a una consciencia objetiva, sino la consciencia subjetiva de su totalidad y, por consecuencia, puesto que la sensación como tal está ligada a lo individual, cesa de ser alma puramente sintiente. En cuanto el alma aparece aquí en la esfera de la escisión con sí misma, debemos considerarla en el estado del alma enferma (486). En esta esfera domina la contradicción de la libertad y de la servidumbre, porque, de un lado, el alma está todavía ligada a su substancialidad, está condicionada por su naturalidad, mientras por el otro lado comienza a libertarse de su substancia, de su naturalidad, y se eleva así a una esfera intermediaria entre su vida natural inmediata y la consciencia objetiva y libre. Vamos a explicar brevemente hasta qué punto penetra el alma en esta esfera intermedia.

La simple sensación no se refiere, como hemos anotado, más que a lo individual y a lo contingente, al ser presente, y este contenido se aparece al alma sensible como su realidad concreta especial. Cuando, por el contrario, yo me elevo al punto de vista de la consciencia, me coloco en relación con un mundo que me es exterior, con una totalidad objetiva, con un círculo dentro del cual se encuentran unidos y envueltos objetos múltiples y complejos que vienen a colocarse enfrente de mí. En cuanto a consciencia objetiva tengo, primeramente, es cierto, una sensación inmediata; pero este ser sentido no es para mí más que un punto en la relación universal de las cosas y, por consecuencia, es un ser que indica (487) una esfera superior a su individualidad sensible y a su presente inmediato. Mi consciencia objetiva está tan poco ligada al presente sensible de las cosas, que yo tengo la facultad de conocer hasta las

(485) En donde existe en cuanto simple substancia, en cuanto substancia que todavía no se ha diferenciado, opuesta a sí misma en sus atributos.
(486) En el estado de su enfermedad.
(487) Que descubre, que da el presentimiento.

osas que no me son sensiblemente presentes; por ejemplo, una coarca lejana no la conozco más que por lo que de ella se me cuenta. 'ero la consciencia realiza su independencia de la materia de la ensación, elevando esta materia de su forma individual a la fora universal, y eliminando lo que en ella hay de puramente accidental e indiferente, y conservando allí el elemento esencial. Por sta transformación, el ser sentido viene a ser un ser representado. Ésta transformación, operada por la consciencia abstracta (488), es lgo subjetivo que puede llegar hasta lo arbitrario y lo falso, y producir representaciones que no tengan la realidad que les corresponde. Ahora bien; entre la consciencia representativa, de un lado, y la ensación inmediata, de otro, viene a colocarse el alma, que constituye el objeto de la segunda parte de la antropología, el alma que e siente en su totalidad y en su universalidad, o, si se quiere, el lma profética (489). Que lo universal sea sentido es lo que parece ontradictorio, porque la sensación, como tal, no tiene por contenido más que lo individual. Pero esta contradicción no afecta a lo ue llamamos alma sentimiento, porque esto no está aprisionado en a sensación inmediata y no está ligado a un presente posible inmeliato, como, por otra parte, tampoco está en relación con el veradero universal (490), que no podría ser tomado más que por el ensamiento puro; pero tiene más bien un contenido que todavía o se ha desenvuelto hasta el punto en donde lo universal y lo individual, lo subjetivo y lo objetivo, están diferenciados. En esta esera, yo soy lo que yo siento, y yo siento lo que yo soy (491). Aquí yo estoy presente, de una manera inmediata, en el contenido que, ulteriormente y cuando paso a ser consciencia objetiva, aparece como un mundo independiente que se coloca delante de mí. Este contenido se encuentra colocado frente al alma sentimiento, en la misma relación que los accidentes están colocados frente a la substancia. Este alma aparece todavía como el sujeto y el centro de todas las

(488) Abstracta, es decir, por la consciencia, que no toma la naturaleza concreta y real de las cosas, pero no por esto es menos consciencia.

(489) Aquí el alma no piensa su totalidad y su universalidad, pero las siente en forma, por tanto, de presentimiento. El alma profética no es el alma que entiende la verdad, sino el alma que tiene de ella un presentimiento, una visión oscura.

(490) Es decir, con lo universal que existe y que es pensado como tal.

(491) Esto que yo siento, yo lo soy; y esto que yo soy, yo lo siento. Es decir, que aquí el sujeto y el objeto, el yo y el no-yo, no están todavía diferenciados como en la consciencia.

determinaciones del contenido, como el poder que domina, de una manera inmediata, el mundo del sentimiento (492).

Ahora bien, el paso a la segunda parte de la antropología se realiza de una manera más determinada en la forma siguiente: primeramente es preciso apuntar, que la diferencia entre la sensación interna y la sensación externa, que hemos estudiado en los parágrafos precedentes, existe solamente para nosotros, para la consciencia reflexiva, pero todavía no existe para el alma. La unidad simple del alma, su idealidad pura, no se toma todavía en su diferencia con el mundo exterior. Pero aun cuando el alma no tenga todavía la consciencia de su naturaleza ideal, no constituye menos la idealidad o la negatividad de las diversas especies de sensaciones que se producen en ella, como si cada una de ellas no existiera más que para sí y en un estado de indiferencia con respecto a las demás. Lo mismo que el mundo objetivo se ofrece a nuestra intuición, no como un ser dividido en muchas partes, sino como un ser concreto que se comparte en diferentes objetos, los cuales son a su vez cada uno para sí seres concretos formando una unidad que envuelve las determinaciones más diversas, del mismo modo el alma es también la totalidad de un número infinito de determinabilidades, que vienen a unirse en ella como en su unidad, de tal manera, que el alma permanece virtualmente en ellas en cuanto ser por sí infinito. Sin embargo, en esta totalidad o idealidad del alma (en este estado interno del alma sin diferencias y fuera del tiempo) (493), las sensaciones que allí se compenetran no desaparecen sin dejar huella, sino que permanecen en cuanto suprimidas (494) y subsisten en cuanto contenido, puramente posible al principio, hasta que el alma pasa de su posibilidad a su realidad. Así conserva el alma el contenido de la sensación, y hasta cuando no lo guarda para ella misma, lo guarda en sí misma (495). Pero la simple conservación de un contenido

(492) El objeto en donde el mundo objetivo no se coloca como un mundo distinto y determinado frente al alma sentimiento, está envuelto en este alma, de la misma manera que los accidentes están envueltos en la substancia. El alma es así el poder que domina de una manera inmediata el mundo del sentimiento.

(493) En este estado o momento interior indiferente y sin tiempo del alma. Las sensaciones que el alma ha experimentado permanecen con el alma como virtualidades indiferentes que no se diferencian actualmente.

(494) Suprimidas y absorbidas en el alma.

(495) Es decir, que hasta cuando el alma no guarda la sensación y el contenido de la sensación como cosas que siente actualmente y que están presentes en ella, los guarda, sin embargo, como posibilidades.

que existe interiormente por sí (496), de una simple impresión individual (497), de una simple sensación, está todavía alejada del recuerdo propiamente dicho, que parte de la intuición de un objeto que viene de fuera, para ser convertido en un ser interno, objeto que, como ya hemos anotado, no existe todavía para el alma.

Pero, además del contenido que deriva de la sensación y del cual venimos hablando, hay también otro contenido que viene a llenar el alma. Porque al lado de esta materia, suministrada por la sensación, hay virtualmente en nosotros, en cuanto individualidades reales, algo como otro mundo que posee un contenido concreto y una periferia infinita; hay, queremos decir, un número infinito de asociaciones y de relaciones, que están siempre en nosotros hasta cuando no son objeto de nuestras sensaciones y nuestras representaciones, y sean los que quieran los cambios que puedan sufrir, no cesan de formar parte del contenido concreto de nuestra alma; por consecuencia, esta alma, a causa de la riqueza infinita de su contenido, puede ser considerada como alma de un mundo, como alma del mundo individualmente determinado (498). Como el alma humana es un alma individual, un alma determinada por todos sus lados y, por lo tanto, limitada, está también en relación con un mundo determinado desde su punto de vista individual. Este mundo, que se coloca enfrente del alma, no es un mundo que le sea exterior. Es preciso decir más bien que el conjunto de las relaciones, en las cuales se encuentra colocada el alma humana individual, constituye la realidad de su vida y de su subjetividad. Porque este conjunto ha crecido indivisiblemente con ella, como las hojas crecen con el árbol. Aunque las hojas se distinguen del árbol, no por esto dejan de ser partes esenciales del árbol, hasta el punto que éste muere si se le arrancan muchas hojas.

El sentimiento que constituye el fondo de la vida del hombre ligado fuertemente a su país natal, hace que en el extranjero sienta la nostalgia de su país, pareciéndose así a una planta que sólo puede florecer en determinada comarca. Mas para elevarse al sentimiento

(496) El contenido de la sensación que está conservado en el alma en el estado de posibilidad no existe por sí más que interiormente. Porque la simple posibilidad constituye un estado interior, un estado o un ser que todavía no se ha desenvuelto, no se ha colocado exteriormente.

(497) Una afección del yo, una impresión fugitiva que no tiene más que una realidad momentánea en el alma.

(498) No como alma del mundo, sino como alma de un mundo tal como éste existe de una manera imperfecta y limitada en el alma individual.

concreto de sí, es preciso, hasta para las naturalezas más fuertes, un círculo determinado de relaciones exteriores, y una parte, por decirlo así, razonable (499) del universo, porque sin este mundo individual, el alma humana en general, como acabamos de decir, no tendría realidad, no tendería a la individualidad distinta y determinada (500). Sin embargo, el alma humana no contiene solamente diferencias naturales (501), sino que se diferencia en sí misma y se separa de su totalidad sustancial, de su mundo individual, que establece como un mundo opuesto a su ser subjetivo (502). Su objeto, al determinarse así, es volver por sí misma, hacer que el cosmos contenido virtualmente en el espíritu, se eleve a la esfera de la conciencia (503). Pero en la esfera del alma, en donde el espíritu no ha entrado todavía, no hay, como hemos anotado, conciencia objetiva, no hay ningún conocimiento del mundo que ha salido realmente del yo (504). En el sentimiento el alma no tiene relaciones más que con sus determinaciones internas. La oposición de ella misma y de lo que existe para ella, permanece todavía en ella en estado de envolvimiento. Sólo cuando ella ha colocado y negado (505) el contenido múltiple e inmediato de su mundo individual y lo ha transformado en un ser simple, en un ser universal abstracto, cuando, por consecuencia, un verdadero universal existe para la universalidad del alma, y ésta, al desenvolverse, se ha elevado al yo que existe por sí mismo, que es a sí mismo su verdadero objeto, a este universal perfecto que está en relación con sí mismo, solamente entonces y ateniéndose a este extremo, es cuando el alma pasa de su sentimiento subjetivo a la conciencia verdaderamente objetiva, porque solamente entonces es cuando el yo existe por sí mismo y se ha libertado, por lo menos de una manera abstracta, de la mate-

(499) Una parte del universo que no pase de la medida que no esté fuera de proporción y que el alma no pueda contener.

(500) Es decir, que aun cuando este momento sea un momento inferior del espíritu, no deja de ser un momento del espíritu y, por consecuencia, un momento necesario.

(501) Diferencias que le son dadas en donde ella es pasiva.

(502) En donde existe como yo que tiene enfrente un objeto, un no-yo distinto y determinado, en donde por consecuencia no hay más que un alma envuelta en su substancia y en el mundo del sentimiento.

(503) En efecto, el *por sí, presupone* el *en sí, el acto* presupone el poder, el mundo de la conciencia presupone el mundo inmediato y envuelto del sentimiento.

(504) En la conciencia, el yo y el no-yo se colocan, no solamente como distintos y diferenciados, sino como idénticos, como saliendo el uno del otro.

(505) Colocado negativamente.

ia inmediata (506), dejada también libremente subsistir fuera de sí misma (507). Por consecuencia, lo que tenemos que considerar a partir de aquí hasta ese extremo, es el combate que el alma sostiene con la forma inmediata de su contenido, para entrar en posesión de su libertad, para llegar a ser dueña de sí misma y adecuada a su noción; es decir, para confeccionarse de manera que llegue a ser lo que es en sí ante su noción, a saber: subjetividad simple en relación con sí misma y existencia bajo la forma de yo. La elevación a este punto del desenvolvimiento del espíritu se realiza al través de tres grados, que aquí pueden ser indicados anticipadamente de una manera asertoria.

En el *primer* grado vemos al alma aprisionada en el ensueño y en el presentimiento de su vida natural concreta (508). Para comprender lo maravilloso que en estos tiempos modernos se ha observado en esta forma del alma, no debemos perder de vista que aquí el alma está todavía en un estado de identidad inmediata y sin diferencias con su mundo objetivo.

El *segundo* grado marca el punto de vista de la locura, es decir, el punto de vista en donde el alma se encuentra en un estado de escisión con sí misma, en un estado en donde, por una parte, ha llegado a ser dueña de sí misma y, por otra, no sabría gobernarse; pero está como fija en una esfera particular y aislada, que llega a ser su realidad (509).

Finalmente, el *tercer* grado marca la esfera en que el alma se eleva por encima de su individualidad natural, llega a ser dueña de su corporeidad y hace descender al papel de medio, y proyecta fuera de sí misma, en cuanto mundo objetivo, el contenido de su totalidad substancial, que no entra en el círculo de su corporeidad (510).

(506) Porque en la conciencia, el yo no se ha libertado más que de una manera abstracta, es decir, incompletamente de la materia inmediata, de este fondo oscuro y envuelto que es dado al alma en la sensación y el sentimiento.

(507) Lo cual es un desarrollo, un progreso.

(508) En esta primera parte el alma sueña y está aprisionada en su vida natural. Pero lo que sueña no es la vida natural elemental y abstracta, es decir, la simple sensación, sino la vida natural concreta, es decir, lo universal, la unidad, tal como están en el sentimiento.

(509) Lo mismo que en la enfermedad del ser orgánico la vida se aisla, se separa del todo y se concentra en un órgano o en una función particular, así en la locura, el alma se aisla y se fija en una esfera particular que sustituye a la armonía y a la realidad del todo.

(510) Es decir, en su totalidad substancial (en el alma natural, en la sensación y el sentimiento) va al estado virtual y envuelto de los elementos, de las determinaciones que no pertenecen a la esfera de la corporeidad del alma y que se encuentran establecidas en la conciencia.

Llegada a este punto el alma se encuentra colocada en la esfera de la libertad abstracta del yo y pasa a ser conciencia.

Pero con respecto a estos grados debemos anotar lo mismo que anotamos relativamente a los desenvolvimientos precedentes del alma, a saber: que también estamos obligados a hacer intervenir, por anticipación, estas potencias del espíritu, que pertenecen a una esfera ulterior en donde el espíritu existe en su libertad, y esto, porque la acción de estas potencias penetra también en la esfera del sentimiento (511).

ESPÍRITU SUBJETIVO. - SENTIMIENTO EN GENERAL. - ALMA. - SENTIMIENTO

§ 28

El individuo, en cuanto sentimiento, es la idealidad simple, la subjetividad de la sensación; lo que debe realizar, es colocar bajo forma subjetiva su substancialidad; esto que no llena más que virtualmente su ser es entrar en posesión de sí mismo y llegar a existir por sí, en cuanto dueño de sí mismo (512). En cuanto dotada de sentimiento, el alma no es ya el alma puramente natural, sino individualidad interior (513). Este ser por sí formal del alma, que no existe al principio más que en su totalidad substancial, debe colocarse en un estado de independencia y de libertad.

COMENTARIO

La noción de la idealidad, es que la idealidad es la negación de lo real (514); pero éste subsiste y está virtualmente contenido como si no existiera, por lo cual esta noción, que es una de las más

(511) Al principio podrá parecer singular que la sensación y el sentimiento ocupen un rango tan elevado en el desarrollo del espíritu y que se los coloque sobre la razón, por ejemplo, o del curso de las edades de la vida, o de la relación de los sexos. Pero esto se debe a que no se piensan estos momentos del espíritu más que de una manera sistemática o como momentos de un sistema, y esto hace que se los tome al azar y de una manera exterior y que se los separe o se los una indistintamente. Pero mirándolos de cerca se ve que la sensación, y más todavía que la sensación, el sentimiento, constituye una esfera más alta que todos los momentos precedentes. El ser sensible es la unidad concreta de todos estos momentos que, por lo mismo, enfrente a él son momentos abstractos y subordinados.

(512) Como subjetividad.

(513) Lo mismo que la sensación es una idealidad de la naturaleza, el sentimiento es a su vez una idealización de la sensación.

(514) Es decir, de la realidad de las esferas que son idealizadas, o lo que es lo mismo, que son absorbidas en las esferas superiores, en donde no existen ya como momentos anulados y subordinados.

esenciales para la inteligencia de las cosas, nunca lo es tanto como en la ciencia del alma, y más todavía en la ciencia del espíritu (515); esta es precisamente la determinación que está delante de nosotros cuando se trata de representaciones, de recuerdos, etc. Cada individuo es un centro infinito de determinaciones sensibles, de representaciones, de conocimientos, de pensamientos, etc., en los cuales el yo permanece como un ser absolutamente simple, como una especie de almacén indeterminado en donde todas estas cosas son conservadas, pero no tienen existencia actual. Solamente recordando, es como saco una representación de este estado interno, le doy una existencia y la coloco ante la consciencia. Sucede muchas veces en las enfermedades, que representaciones y conocimientos considerados desde antiguo como olvidados, porque no se presentaban a la conciencia, hacen de nuevo su aparición. No estábamos en posesión de estos conocimientos y acaso no los poseyéramos más, fuera de esta reproducción traída por la enfermedad, y, sin embargo, estaban y continuarán estando en nosotros. Así el hombre jamás sabe el número de conocimientos que de hecho contiene. Estos conocimientos no pertenecen a su realidad, a su subjetividad como tal, sino solamente a su virtualidad (516); esta interioridad simple es la individualidad que permanece como tal en toda determinabilidad y en toda mediación de la consciencia, que está colocada ulteriormente en ella. Aquí, lo que debemos mantener es esta simplicidad del alma en cuanto sentimiento, en donde la corporeidad se encuentra contenida, contra esta manera de representarse esta corporeidad, como un compuesto de elementos materiales (517) exteriores unos a otros y al alma.

La exterioridad real de la corporeidad no tiene más de verdad para el alma en cuanto sentimiento (518), sino el que la multiplicidad de las representaciones no trae al yo una pluralidad real (519); al sentir, el alma se ha determinado bien, de una manera inmediata, y a este título es alma natural y corporal; pero la exterioridad

(515) Porque el espíritu propiamente dicho, es la idealidad absoluta.

(516) A su ser que existe en sí, a su ser virtual, a lo que hay de virtual en él.

(517) Como una materialidad.

(518) Y no en cuanto sensación, porque no es en cuanto sensación, sino en cuanto sentimiento, cuando ella siente su unidad.

(519) Es decir, que en la corporeidad hay una exterioridad real, o lo que es lo mismo, la exterioridad es una contradicción o un momento de su realidad; pero esta exterioridad se encuentra inmediatamente suprimida por el alma, y por el alma en cuanto sentimiento y, por consecuencia, no hay verdad para ella.

y la multiplicidad sensible de este momento corporal, no tienen más realidad para el alma que la que tienen para la noción y, por tanto, no son límites para ella. El alma es la noción que ha llegado a la existencia, a la existencia del ser especulativo. Es, por consecuencia, la unidad simple omnipresente en el cuerpo. Lo mismo que en la representación el cuerpo no existe más que como una sola y misma representación (520), y la multiplicación infinita de su contextura material y de su organismo está penetrada por la simplicidad de una noción determinada (521), lo mismo la corporeidad, así como toda existencia y toda relación exteriores, que caen en su esfera, se encuentran recogidas en el sentimiento y arrastradas a la idealidad, a lo que constituye la verdad de la multiplicidad natural (522). El alma es virtualmente (523) la totalidad de la naturaleza. En cuanto alma individual, es una mónada. La totalidad del mundo particular, que se encuentra colocado en ella, no es más que ella misma, de tal suerte que este mundo lo encierra ella en sí misma, es su propio contenido y, al ponerse en relación con él, no se pone en relación más que con sí misma.

§ 29

El alma, en cuanto alma individual, es, sobre todo, un alma que coloca la diferencia en sí misma. Lo que va diferenciándose en ella no es todavía un objeto exterior, como sucede en la consciencia, sino que son las determinaciones de su totalidad sensible. En este juicio, en general, es sujeto; su objeto es su substancia que, al mismo tiempo, es su predicado. Esta substancia no es el contenido de su vida natural, sino el contenido del alma individual que la sensación ha llenado. Pero como el alma está allí, al mismo tiempo, en estado particular, este contenido constituye su mundo particular, en cuanto este mundo está implícitamente encerrado en la idealidad del sujeto (524).

(520) Es decir, que aun cuando el cuerpo sea un compuesto de partes y de partes exteriores unas a otras, sin embargo, esta diferencia y esta exterioridad no existen, no tienen realidad para la representación en cuanto desaparecen en su unidad.

(521) Es decir, de su noción misma.

(522) Porque la idealidad constituye la verdad de un ser.

(523) Virtualmente, porque la verdadera totalidad, la totalidad desenvuelta y establecida de la naturaleza, es el espíritu como tal.

(524) Lo que tenemos aquí es el alma individual, no en cuanto sensación, sino en cuanto sentimiento. Se constituye su mundo particular en cuanto que este mundo está encerrado de una manera implícita en la idealidad del alma o del sujeto.

COMENTARIO

Esta esfera, considerada en sí misma, es la esfera obscura del espíritu (525), en que sus determinaciones no se desenvuelven de manera que formen un contenido en donde penetren la consciencia y el entendimiento. Bajo esta relación, ésta es una esfera, en general, formal. Pero en los límites, en donde es una forma y en donde, por consecuencia, aparece como un estado a donde puede volver a descender el espíritu que, al desenvolverse de una manera determinada, se ha elevado ya a la consciencia y al entendimiento, ofrece un interés particular. Cuando una forma más verdadera del espíritu existe en una forma inferior y más abstracta, se ve producirse un desacuerdo que constituye la enfermedad (526). En esta esfera se deben considerar las formaciones abstractas del alma, primero en sí misma y después en cuanto estados morbosos del espíritu (527), porque estos últimos no pueden comprenderse más que por los primeros (528).

α. — ALMA

Sentimiento en su momento inmediato

§ 30

La individualidad, en cuanto sentimiento, es un sujeto monádico; pero no existe aquí más que en cuanto individuo inmediato que todavía no se ha reflejado sobre sí mismo (529) y, por consecuencia, no es más que una individualidad pasiva. Síguese de aquí que su individualidad propia e idéntica (530) es un sujeto que se

(525) Esta esfera o este grado es, por sí (en ella misma considerada en sus límites especiales), el grado de la oscuridad del espíritu.

(526) Esto es, la forma más verdadera del espíritu que existe en una forma más subordinada, más abstracta, contiene un desacuerdo que es la enfermedad.

(527) Las formaciones, grados o esferas del alma, son esferas abstractas relativamente a las esferas del espíritu propiamente dicho, tales como la conciencia y el sentimiento, y así el espíritu que vuelve a bajar a la esfera del alma, baja a la esfera de su enfermedad.

(528) La esfera del sentimiento es de cierta manera la esfera oscura del espíritu, porque es la esfera intermediaria entre la claridad de la conciencia y su entendimiento y la vida puramente natural, la sensación.

(529) No es él mismo, puesto que su individualidad no está en él mismo, sino fuera de él y en otro individuo.

(530) La individualidad que le pertenece en propiedad, que le distingue y constituye su identidad con sí mismo.

distingue de ella y puede ser también otro individuo por la individualidad refleja de la cual está penetrado (531), como una substancia que no es más que un predicado subordinado y se encuentra determinada de una manera irresistible (532). Este sujeto se puede llamar su *genio* (533).

COMENTARIO

Esta relación es, en su existencia inmediata, la relación del niño en el seno de su madre. No es esta relación ni puramente corporal, ni puramente espiritual, sino física, es decir, una relación del alma. Hay allí dos individuos; pero dos individuos cuyas almas forman todavía una unidad indivisible. Uno de ellos no posee todavía una individualidad propia y reflexiva, todavía no es impenetrable y no podría oponer resistencia; el otro es su sujeto, la unidad individual de los dos. La madre es el genio del niño, porque se entiende ordinariamente por genio la totalidad individual del espíritu, en cuanto esta totalidad existe por sí y constituye la substancia subjetiva de otro individuo, que no es tal más que de una manera exterior y cuyo ser, por sí, no tiene más que un valor formal. El ser substancial del genio abraza el círculo entero de la existencia de la vida y del carácter, no en cuanto simple posibilidad, actitud, virtualidad, sino en cuanto principio eficaz y activo, en cuanto subjetividad concreta (534).

Si nos detenemos en las condiciones del espacio, así como en las condiciones materiales, según las que el niño existe como embrión en las membranas particulares, y su conexión con la madre la hace el intermediario del cordón umbilical, la placenta, etc., no habrá más que la observación empírica y la reflexión que puedan descubrir en esta relación, es decir, no habrá más que existencia exterior anatómica y fisiológica del niño. Pero esta separación y esta mediación sensibles y materiales (535), no podrían dar cuenta de la relación esencial, de la

(531) Como el cuerpo está penetrado por la vibración.

(532) De una manera que no puede ofrecer resistencia.

(533) El genio de esta substancia, que por esto mismo no representa aquí en modo alguno más papel que el de un predicado subordinado o dependiente.

(534) El genio que pertenece a esta esfera se distingue del genio que pertenece a la esfera de la conciencia y del pensamiento.

(535) El niño y la madre son a la vez exteriores el uno al otro y se mediatizan el uno al otro.

relación física. En esta relación es preciso tener ante la vista, no solamente estas comunicaciones y estas determinaciones que excitan el asombro y están como fijas en el niño por las emociones vivas, sino el juicio físico entero de la substancia (536), en donde la naturaleza de la mujer puede, como los monocotiledones en el vegetal, compartirse en dos, lo que hace que las disposiciones enfermizas, así como las demás disposiciones de su constitución, de su manera de sentir, de su carácter, de su talento, de sus idiosincrasias, etc., no sean comunicadas al niño, aun cuando el niño las encuentre originariamente en su naturaleza.

Se encuentran también ejemplos y huellas de esta relación mágica en el círculo de la vida reflexiva y de la consciencia, por ejemplo, en la relación de dos amigos cuyos nervios están enfermos (esta es una relación que puede cambiarse en un fenómeno magnético) o la de dos esposos, o la de miembros de la misma familia.

La totalidad, en cuanto sentimiento (537), encuentra su individualidad refleja en un individuo que se distingue de ella y que, en la forma inmediata de esta vida sensible que acabamos de indicar (538), constituye otro individuo que se coloca en frente de ella. Sin embargo, esta totalidad está constituida de tal forma, que eleva, en un solo y mismo individuo, su ser por sí desde su esfera a la existencia subjetiva. Esta existencia subjetiva es la conciencia refleja, la conciencia del entendimiento y de la razón, que vienen a sumarse con ella (539). El sentimiento es, con relación a esta última, como el fondo substancial y puramente virtual sobre el que se eleva el genio de la reflexión y de la razón, el genio que ha llegado a ser sujeto dotado de conciencia. Sin embargo, el sentimiento, este germen de los desenvolvimientos ulteriores (540), no envuelve sólo en su simplicidad los momentos irreflexivos, tales como el natural,

(536) Es decir, que la relación, la consubstancialidad puramente anatómica y fisiológica, lo que se comparte aquí, es la substancia física que trae una relación de alma a alma.

(537) No la totalidad del sentimiento, sino la individualidad espiritual entera en cuanto sentimiento.

(538) La relación del niño con la madre.

(539) Es decir, que vienen a habitar en esta totalidad que de ellas hace un sujeto, al que da una subjetividad que ella no poseía antes en cuanto sentimiento.

(540) El sentimiento es como el embrión que envuelve, no sólo los momentos presentes y más abstractos, sino los momentos ulteriores y más concretos; pero todos estos momentos están en el sentimiento de una manera oscura e inmediata y no de una manera refleja y mediata, como están en la consciencia y en el entendimiento.

el temperamento, etc., sino que guarda también todas las relaciones ulteriores y esenciales, las necesidades, los principios, en general, todo lo que pertenece al carácter, así como toda determinación, en donde la actividad reflexiva representa el papel más marcado (541). El sentimiento es, pues, el alma completamente determinada. La totalidad del individuo, bajo esta forma concentrada, se distingue del desenvolvimiento real de su conciencia, de sus intereses determinados, de sus inclinaciones, etc. Por oposición a esta diferenciación mediata (542), se ha llamado genio esta forma concentrada de la individualidad. El genio es la última determinación que se produce en esta serie de medios, de puntos de vista y de razones, en donde se encuentra ligada la consciencia desenvuelta. Esta individualidad condensada se produce también bajo la forma que se llama corazón. Se dice de un hombre reflexivo, y que obra con arreglo a fines determinados, que no tiene corazón, y se llama, por el contrario, hombre de corazón al que se deja gobernar por sus sentimientos individuales y, por limitado que sea su objeto, está como lleno por su naturaleza particular. Pero puede decirse, de esta especie de sentimentalidad, que *indulget genio* o, más bien, que no es el genio mismo.

(Zusatz). Lo que hemos designado como alma aprisionada en el sueño y en el presentimiento de su mundo individual, lo hemos llamado *alma-sentimiento en su estado inmediato*. Esta forma de desarrollo del alma humana es lo que queremos exponer aquí de una manera más determinada. Ya hemos dicho que el ensueño y el presentimiento traen con ellos una forma y un estado enfermizo, en el que puede volver a descender el espíritu que se ha elevado a la conciencia y al entendimiento. Ahora bien, en esta primera esfera del desarrollo del sentimiento, estas dos formas del espíritu, a saber, de un lado la conciencia sana y reflexiva y de otro el ensueño y el presentimiento, no podrían existir sin atraerse o compenetrarse más o menos, porque lo propio de esta esfera consiste precisamente en que la conciencia obscura subjetiva o profética, no está todavía (porque esto sucede en la segunda esfera, en la esfera de la locura) en oposición directa con la conciencia libre objetiva o

(541) Es decir, que los desarrollos y los límites del sentimiento son los desarrollos y los límites del alma, que al franquear estos límites entra en otra esfera, en la esfera de la conciencia.

(542) Distribución, distinción, separación de elementos, de determinaciones, que, en una palabra, está mediatizada.

acional, sino que se distingue sencillamente de esta última y, por onsecuencia, puede mezclarse con ella (543). Por consecuencia tam›ién, el espíritu no existe en esta esfera como espíritu que se conradice a sí mismo (544); los dos lados que entran en contradicción n la locura, están todavía aquí en una relación recíproca inde›endiente (545). Se puede llamar mágica esta relación del alma en uanto sentimiento. Porque por relación mágica se entiende esta elación sin mediación del ser interno con el ser externo o con otro er en general. El poder mágico es aquel cuya acción no se ejerce iguiendo la conexión, las condiciones y las mediaciones de las reaciones objetivas (546); ahora, este poder, cuya actividad no se jerce siguiendo términos medios, es el alma en cuanto sentimiento n su estado inmediato.

Para la inteligencia de este grado de desarrollo del alma, no erá superfluo examinar aquí más grados de la no noción de la magia. La magia absoluta sería la magia del espíritu como tal (547). El espíritu también ejerce una acción mágica sobre los objetos, obra de una manera mágica sobre otro espíritu; pero en esta relación la inmediatidad no es más que un momento y la mediación que se añade, constituída por el pensamiento y la intuición, así como por el lenguaje y los gestos, constituye el otro momento. El niño está ciertamente penetrado de una manera inmediata y preponderante por el espíritu de los adultos que lo rodean. Pero esta relación es al mismo tiempo mediatizada por la conciencia y por la independencia del niño que comienza a iniciarse. Entre los adultos mismos, un espíritu superior ejerce un poder mágico sobre los espíritus débiles. Así se comprende la respuesta que dió una reina de Francia acusada de haber hechizado a su marido: "Todo el poder mágico que yo ejercí sobre mi marido, es el que la naturaleza concede a los espíritus fuertes para que lo ejerzan sobre los espíritus débiles".

La magia en estos casos consiste en una acción inmediata de

(543) Esto es, que hay en la conciencia oscura algo que se puede mezclar con la otra conciencia, con la conciencia sana y objetiva.

(544) El espíritu no existe aquí en cuanto contradicción en sí mismo.

(545) Es decir, que aquí, en el momento inmediato de la relación, los términos entran más bien en oposición, pero su oposición es una oposición inmediata, una simple distinción, que no llega todavía a la contradicción propiamente dicha.

(546) Y que así la voluntad y el pensamiento sin conciencia, es decir, en cuanto sentimiento, obran directamente sobre un ser externo o sobre un ser general.

(547) Es decir, del espíritu absoluto, si la magia es aplicable a lo absoluto.

un espíritu sobre otro espíritu; pero, en general, en la magia o hechicería, hasta en la que se relaciona con los objetos de la naturaleza, como el sol y la luna, hay siempre el pensamiento de que el encantamiento se cumple esencialmente por el poder del espíritu que obra de una manera inmediata, y por el poder también no del espíritu divino, sino del espíritu diabólico (548), de tal suerte, que cuanto más grande es el poder de la magia, más sometido está el mago del poder del diablo.

Pero la magia más inmediata es aquella que el espíritu individual ejerce sobre su propio cuerpo, haciendo a éste instrumento sumiso y dócil de su voluntad. Sobre los animales también ejerce el hombre un poder mágico muy inmediato, en cuanto que no pueden soportar su mirada.

Además de estas formas de la actividad mágica real del espíritu, se ha atribuído falsamente al hombre un estado mágico primitivo en donde el espíritu humano, no teniendo todavía una conciencia desenvuelta, hubiera conocido de una manera más inmediata y más completa que las conoce hoy las leyes de la naturaleza exterior y su propia esencia, así como la esencia divina. Pero tal doctrina no está en menos oposición con la Biblia y con la razón en el relato místico del pecado original; la Biblia dice expresamente que el hombre no entró en posesión de la verdad hasta que rompió su unión originaria y paradisíaca con la naturaleza. Lo que se cuenta de los grandes conocimientos astronómicos y demás del hombre primitivo, es una fábula que se desvanece cuando se la mira de cerca. Sin duda, puede decirse de los misterios, que se descubren en ellos huellas de una antigua sabiduría. Pero huellas de la actividad instintiva de la razón, se encuentran hasta en los tiempos más remotos y más groseros; no deben, pues, tomarse estas producciones instintivas de la razón humana, a las que les faltan la forma del pensamiento, como un testimonio de un conocimiento científico primitivo, sino más bien como producciones de todo espíritu científico, que son simplemente la obra del sentimiento y de la intuición.

He aquí lo que queríamos decir sobre la esencia de la magia en general. Pero lo que concierne de una manera más especial al modo, siguiendo el que la magia se reproduce en la esfera de la antropología, debemos distinguir dos formas en la relación mágica del alma.

(548) Que es de algún modo el espíritu oscuro y tenebroso como el sentimiento.

La primera de estas formas puede ser designada bajo el nombre de subjetividad formal de la vida. Es una subjetividad formal, porque se apropia tan poco de lo que pertenece a la consciencia objetiva, que constituye más bien un momento de la vida objetiva. Por esta razón no es la dentición, por ejemplo, alguna cosa que no deba ser un estado patológico, sino que más bien constituye un momento necesario del hombre en su estado normal [549]. Sin hablar de la oposición directa de la consciencia subjetiva y de la consciencia objetiva, no se podría tratar aquí de la relación de las dos personalidades independientes, porque la naturaleza formal y la simplicidad sin diferencia de esta subjetividad no admiten esta relación. Solamente en la segunda forma del estado magnético del alma se produce esta relación [550].

La primera forma de este estado se subdivide a su vez en tres estados, que son:

1º El ensueño natural [551].

2º La vida del niño en el seno de la madre.

3º La relación de nuestra vida en cuanto consciencia [552], con nuestra vida oculta e interna [553], con nuestra naturaleza espiritual determinada [554], o sea, lo que se llama genio del hombre [555].

1. — El ensueño

Ya al tratar de la vigilia y del alma individual, y más particularmente al marcar la diferencia determinada del sueño y de la vigilia, hemos tenido que hablar por anticipación del sueño natural, porque constituye un momento del sueño [556] y desde un punto

(549) Del hombre sano. Así el sueño constituye el momento más inmediato de la magia tal como se produce en esta esfera.

(550) Es decir, en el sonambulismo magnético.

(551) El alma natural en el estado de ensueño.

(552) Vida consciente, que pertenece a la esfera de la conciencia.

(553) Cierta naturaleza, cierta virtualidad particular del individuo, que está como latente en él y le guía en medio de las circunstancias y las condiciones exteriores y generales en donde se encuentra colocado y que no son el objeto de su conciencia.

(554) Determinada de una manera particular, como quedó explicado antes.

(555) Cada hombre tiene su genio o su ángel tutelar, según la doctrina cristiana. Pero como hay ángeles de las dos especies, luminosos o tenebrosos, el hombre es de creer que está protegido por los dos.

(556) Pero un momento más concreto, lo mismo que la conciencia en general es un momento de la vigilia; un momento más concreto que la misma vigilia.

de vista superficial se le puede considerar como suministrando una prueba de la identidad del sueño y la vigilia. Se debe sostener, en oposición con esta apreciación superficial, la diferencia esencial de estos dos estados, hasta con relación al ensueño. Después de recordar lo que hemos dicho con respecto a la naturaleza puramente subjetiva del ensueño, y sobre la ausencia en él de toda objetividad racional (557), nos falta solamente añadir aquí que en el sueño no sólo son las afecciones individuales lo que llena el alma humana, sino que ésta atiende allí mejor todavía que como ordinariamente tiene lugar en la actividad dispersa del alma despierta, a un sentimiento vivo y profundo de su naturaleza individual entera y del círculo entero de su pasado, de su presente y de su porvenir, a causa, precisamente, de ese sentimiento de la totalidad individual del alma (558), que se encuentra en el ensueño y se debe colocar en el ensueño dentro de la esfera del sentimiento.

2. — El niño en el seno de su madre

Mientras en el ensueño el individuo que ha llegado al sentimiento de sí mismo, se encuentra ligado en una relación simple e inmediata con sí mismo, y este ser por sí no nos presenta más que la forma de la subjetividad, el niño en el seno de su madre nos presenta, por el contrario, un alma que no existe realmente por sí en el niño, sino solamente en la madre; un alma que es impotente para conducirse por sí misma a su individualidad, y que más bien es conducida por la madre. Por consecuencia, en lugar de esa relación simple del alma con sí misma que hay en el ensueño, se encuentra aquí una relación igualmente simple e inmediata entre dos individuos, relación en donde uno de ellos, es decir, el alma del feto, que todavía está destituída en sí misma de una individualidad propia, encuentra en la otra, en la madre, su individualidad verdadera. Esta relación tiene algo de maravilloso para el entendimiento que no sabe tomar la unidad de las diferencias. Porque aquí tenemos dos vidas que se compenetran de una forma inmediata: tenemos la unidad indivisible de las almas de dos individuos, uno de los cuales posee una individualidad formal, que va poco a poco

(557) Siguiendo al entendimiento, siguiendo la conexión y la necesidad objetiva de las categorías o leyes del entendimiento.

(558) En el ensueño se tiene el sentimiento de todo; pero de un todo que no se extiende en general más allá del círculo del alma individual.

proximándose a la individualidad verdadera. Pero para el pensaiento especulativo, esta unidad íntima de dos almas es tanto meos incomprensible, cuanto que la individualidad del niño no podría poner todavía resistencia a la individualidad de la madre, aun cuanlo está, por el contrario, completamente abierta a la acción inmeliata de la madre. Esta acción se manifiesta en los fenómenos llanados deseos. Muchos de estos fenómenos pueden tener causas puamente orgánicas; pero gran número de ellos son efecto de las senaciones de la madre, y, por consecuencia, tienen una causa física. Por ejemplo, se cuenta de niños que han venido al mundo con un brazo mal conformado porque su madre se había roto un brazo o había sentido espanto al ver el brazo roto de otro. Tal corporización de las afecciones internas de la madre se explica, de una parte, por la debilidad del feto que no podría oponer resistencia, y de otra parte, porque en la madre debilitada por el embarazo y no poseyendo una vida completamente independiente, sino una vida que comparte con el niño las sensaciones, tienen un grado extraordinario de vivacidad y de fuerza. El niño de pecho está más sometido todavía a este poder de las sensaciones de la madre. Ya se sabe que las emociones penosas estropean la leche de la madre y dañan también al niño. Las relaciones que tienen un carácter mágico se manifiestan también entre los padres y los niños adultos, como cuando los niños y los padres que habían estado separados largo tiempo y no se conocían, se sienten atraídos unos por otros. No se puede decir, sin embargo, que haya en este sentimiento algo de universal y necesario, porque hay ejemplos de batallas en donde el padre ha dado muerte a su hijo o éste a su padre, en circunstancias en que hubieran podido evitar el matarse al haber tenido un presentimiento de su relación natural.

3. — *Relación del individuo con su genio*

La tercera forma en que el individuo atiende al sentimiento de su totalidad, reside en la relación del individuo con su genio. Por genio debemos entender la naturaleza particular [559] del hombre, que en todas sus posiciones y relaciones decide sus actos y su destino. Hay en mí una doble naturaleza; de un lado lo que sé de mí mismo en mi vida interior y mis representaciones generales [560] y, de

(559) Particularidad que decide.
(560) El mundo de la conciencia.

otro lado, lo que soy en mi vida interior determinada particularmente [561]. Esta manera particular de mi vida interior constituye mi destino, porque es el oráculo que dicta al individuo sus resoluciones. Constituye el mundo objetivo que se afirma al salir del ser interno, del carácter [562]. Y si el destino del individuo es uno u otro, sólo se puede atribuir a su naturaleza particular. Las circunstancias se combinan, de un modo contingente, con el ser interno de los individuos. Sin duda, esta naturaleza particular del individuo aporta a sus decisiones un contingente de razones y, por consecuencia, determinaciones que tienen un valor general; pero en estas determinaciones se comporta como sentimiento y sólo aparece en una forma particular [563]; síguese de aquí que la conciencia despierta e irreflexiva, que se mueve en determinaciones generales, está determinada de una manera tan preponderante por su genio, que el individuo aparece como colocado en una relación de dependencia. Pero la relación del individuo con su genio se distingue de las demás de esta esfera del alma en que reúne en él el momento contenido en el ensueño natural y la dualidad de la vida del alma, la relación del feto con la madre. Porque, de un lado, el genio es como el alma de la madre con respecto al feto, otro individuo [564] con respecto al individuo, y, por otra parte, forma con el individuo una unidad tan indivisible como la del alma y el mundo de sus ensueños.

§ 31

El sentimiento [565], en cuanto forma o estado del hombre reflexivo, desenvuelto y dotado de consciencia, es una enfermedad en donde el individuo se encuentra en relación de una manera inmediata [566] con el contenido concreto de sí mismo, y en donde la conciencia sana de sí mismo y de la relación natural de las cosas, es para él un estado en el que se distingue [567]. Tal es el *sonambulismo magnético* y sus estados análogos.

(561) El mundo interno, no desarrollado y sin conciencia.
(562) Que se hace valer fuera de lo interno del carácter.
(563) Porque lo propio del sentimiento es sentir lo universal y no pensarlo, mezclar un elemento sensible y limitado con lo universal y desfigurarlo para hacer de él alguna cosa particular. Dios en el sentimiento no es el mismo Dios que en el pensamiento.
(564) Otro ser idéntico con sí mismo.
(565) La vida del sentimiento, el alma que vive en el sentimiento.
(566) Sin mediación; lo que está opuesto a la mediación, a la conciencia y a la reflexión.
(567) Que se distingue de la otra relación inmediata del individuo con el contenido concreto de sí mismo.

COMENTARIO

En esta exposición enciclopédica, no se podría encontrar la contraprueba con que la experiencia corresponde a esta determinación [568]. Para esto sería necesario traer a un punto de vista general los numerosos y variados fenómenos que aquí se relacionan. Si se cree que los hechos, ante todo, deben ser probados, tal prueba no tendría objeto, al menos para aquellos que la hubieran dado, porque si estos últimos desdeñan la observación y consideran como ilusiones e imposturas los hechos, todo testimonio viene a romperse, porque llegan hasta negar lo que han visto por sus propios ojos. La condición necesaria para creer, y más aún para entender lo que se ve en esta esfera, es desembarazarse de las categorías del entendimiento. Aquí podemos señalar los principales momentos que se refieren a esta esfera.

a) Lo que constituye el ser concreto del individuo, es el conjunto de sus intereses fundamentales y de las relaciones esenciales, así como de las relaciones empíricas que le ligan con el mundo en general. Esta totalidad constituye su realidad inmanente, a la que hemos llamado su genio. Este no es es espíritu libre pensante y absoluto. La forma del sentimiento en que aquí se encuentra sumergido el individuo, marca más bien la abdicación de su existencia, en cuanto espíritu, en su estado de independencia [569]. La consecuencia más inmediata de la determinación indicada, es, que en el sonambulismo no hay más que el círculo de los intereses particulares y de las relaciones limitadas, que se producen en la conciencia. Sus conocimientos científicos o las nociones filosóficas y las verdades universales pertenecen al pensamiento, elevado ya a la libertad de la conciencia. Es, por consecuencia, absurdo pedir al sonambulismo revelaciones sobre las ideas.

b) El hombre, en quien el sentido y el entendimiento están en su estado normal, ve esta realidad concreta, que llena su individualidad de una manera reflexiva y racional; la ve despierta bajo la forma de relación de sí mismo con las determinaciones de esta realidad, en cuanto forma un mundo exterior que se distingue de

(568) Porque los hechos no son pruebas, sino contrapruebas; los hechos no prueban los principios, sino que los principios prueban los hechos; pero en el empirismo sucede lo contrario.

(569) Espiritualidad que existe, que permanece en sí misma y que se apoya sobre sí misma.

él y piensa también este mundo, cuyas partes están ligadas por relaciones racionales, como un todo único. Pero aquí este mundo exterior le está tan íntimamente unido, que lo que tiene de realidad lo saca de él (570) y desaparece a medida que este mundo exterior (571) desaparece, a no ser que la religión, la razón subjetiva (572) y el carácter vayan a fortificarlo y hacerlo independiente de esta relación; pero en este caso es menos apto para colocarse en el estado de que tratamos aquí. Como ejemplo de esta última conexión (573) se puede recordar el efecto que produce la muerte de las personas queridas entre los que sobreviven.

c) Pero como lo que llena la conciencia, a saber, su mundo exterior y su relación con él, existe en el estado de envolvimiento (574) y el alma está así sumergida en el sueño, síguese que esta realidad inmanente del individuo guarda su totalidad substancial en cuanto vida sensible que reconoce dentro de sí mismo (575). Como lo que desciende en esta esfera del sentimiento es la conciencia desenvuelta, despierta y reflexiva, ésta guarda con su contenido el elemento formal de su ser por sí, una intuición y un conocimiento formales; pero es éste un conocimiento que no se eleva al juicio de la conciencia, lo que hace que ésta, cuando está en su estado normal y vela, tenga su contenido como objetividad exterior. Así el individuo es (576) la mónada que percibe su realidad dentro de sí mismo. Es la percepción que el genio tiene de sí mismo. Lo que hay, por consecuencia, de característico en esta percepción, es que este mismo contenido que existe en cuanto realidad racional para la conciencia sana y que no sabría conocer más que recorriendo la serie real de las mediaciones racionales, este mismo contenido puede en este es-

(570) Es decir, que en el sentimiento y en ese momento del sentimiento a que pertenece el sonambulismo, el alma está de tal modo absorbida por el mundo exterior y se identifica tanto con él, que no posee una realidad propia y que se distinga de él; está fuera de sí misma, existe en y para el mundo.

(571) Las cosas exteriores.

(572) Subjetiva en cuanto opuesta al mundo exterior y objetiva porque se encuentra sumergida y absorbida en el alma en cuanto sentimiento.

(573) De esta identidad.

(574) El mundo exterior de la conciencia y la relación de la conciencia con este mundo, llenan la conciencia, hacen su contenido.

(575) Es decir, que esta misma realidad que es inmanente a la conciencia, y que la conciencia percibe como un mundo exterior y objetivo, existe aquí como una totalidad substancial, como un todo oscuro y envuelto, que el alma ve dentro de sí misma.

(576) Es aquí.

ado de inmanencia (577) ser percibido de una manera inmediata ›or la consciencia.

Esta institución es una clarividencia, en cuanto constituye un aber, que tiene lugar en la substancia envuelta del genio y que se :ncuentra en la esencia de la relación, por lo cual no está ligado ı la serie de términos medios y de las condiciones diversas (578) que a consciencia refleja debe recorrer y, relativamente a las cuales, está imitada ante su propia individualidad exterior (579). Sin embargo, :sta clarividencia, puesto que su contenido permanece envuelto en ına forma obscura y no está ordenado según su conexión racional, :stá sometida a la contingencia que es propia del sentimiento, a la maginación, etc., sin contar las representaciones extrañas que se ntroducen en esta forma de intuición. No podría, pues, decirse :uál de las dos, si la verdad o la razón, lleva a las intuiciones la :larividencia (580). Pero es absurdo considerar las intuiciones de esta :specie como una elevación del espíritu que pueda conducir a un :onocimiento verdadero y universal (581).

d) Una determinación esencial de esta vida sensitiva, a la que falta la personalidad del entendimiento y la voluntad, es la de :onstituir un estado pasivo como el del niño en el seno de su madre. Por consecuencia, en este estado el sujeto enfermo se coloca y permanece bajo el poder de otro sujeto, el magnetizador, de tal forma, que en esta relación física de dos individuos, el individuo que no tiene individualidad propia y real, tiene su conciencia subjetiva en la consciencia del individuo despierto, el cual es su alma subjetiva actual, su genio, que puede también llenarle de su contenido. Que el individuo sumergido en el sueño magnético experimenta las mismas sensaciones de gusto y olfato que aquel con quien está en relación, que tiene la misma percepción de las intuiciones y las representaciones internas y actuales de este último como si fueran

(577) Es decir, de envolvimiento y de identidad con el alma.

(578) Es decir, que son distintas y desenvueltas por oposición al estado de envolvimiento en que se encuentran aquí.

(579) Es decir, la conciencia propiamente dicha frente a los términos que recorre y cuyo conjunto forma su mundo una individualidad exterior a estos términos.

(580) Así la clarividencia es un saber, y un saber intuitivo que tiene lugar en el mundo oscuro y envuelto del sentimiento, en la substancia envuelta del genio.

(581) Platón ha entendido la relación del espíritu profético y de la consciencia reflexiva mejor que muchos autores modernos, que han creído haber encontrado en la doctrina de este filósofo sobre el entusiasmo una autoridad que vendría en apoyo de su opinión, por lo que toca a la alta significación de la intuición del sonambulismo.

propias, es lo que demuestra esta identidad substancial, en la cual un alma puede unirse con otra. En esta identidad substancial, la conciencia no tiene más que un solo sujeto y la individualidad del individuo enfermo posee allí un ser por sí; pero un ser por sí vacío, que no está presente a sí mismo y no tiene realidad. Lo que llena, por consecuencia, esta individualidad formal, son las sensaciones, las representaciones del otro individuo, así como también, por medio de este último, el enfermo ve, oye y siente. Pero es preciso anotar, con respecto a este punto, que el sonámbulo se coloca aquí en relación con dos genios y con un doble contenido, a saber: su propio contenido y el del magnetizador. No podría decirse, por consecuencia, de una manera precisa, cuáles son las sensaciones o las visiones que en esta percepción formal el sonámbulo saca de sí mismo y cuáles son las que debe al que está en relación con él, y, por consecuencia, no se podría determinar exactamente el sentido de sus intuiciones y de sus conocimientos. Esta incertidumbre puede ser el manantial de una serie de ilusiones, a las que es preciso atribuir, entre otras cosas, la diversidad que se ha obsrvado en las visiones de los sonámbulos de los diferentes países, y a sus relaciones con personas de distinta posición sobre las enfermedades, remedios, materias científicas, espirituales, etc.

e) Como esta substancialidad sensible no encierra oposición con un mundo objetivo exterior, el sujeto existe dentro de sí mismo en esta unidad, en donde las determinaciones particulares del sentimiento han desaparecido de tal forma, que mientras la actividad de los órganos de los sentidos está sumergida en el sueño, el sentido general está determinado para reemplazar las diferentes funciones, lo que hace que se vea, se oiga, etc., con los dedos y, sobre todo, con el estómago. Oir o entender, quiere decir conocer la serie de términos medios que viene a colocarse entre dos términos que están en relación.

Presuponer personalidades independientes una de otra con respecto al contenido, en cuanto mundo objetivo, y las cosas materiales, que están en el espacio como absolutamente exteriores unas de otras, es hacer imposible el conocimiento de esta conexión indeterminada, pero no por eso menos real.

(Zusatz). Hemos distinguido dos formas de la relación mágica del alma, en cuanto sentimiento, y a la primera la hemos llamado subjetividad formal de la vida. Por consecuencia, debemos considerar aquí la segunda forma de esta relación, la subjetividad

eal del alma sentimiento. Llamamos real a esta subjetividad porque aquí, en lugar de esta unidad substancial indivisa del alma, que e encuentra en el ensueño, en el estado del feto y en la relación lel individuo con su genio, se ve producirse una vida del alma realnente doble, una vida cuyas dos fases poseen cada una una exisencia especial (582). El primero de estos dos lados es la relación nmediata del alma sensitiva con su mundo individual y su realidad ubstancial. El segundo, por el contrario, es la relación mediata del ılma con su mundo, en cuanto mundo objetivo.

El que estos dos lados se separen y tiendan a una independencia recíproca debe considerarse como una enfermedad, porque esta eparación que se cumple aquí, tiene la diferencia de lo que ocurre n las diversas modalidades de la subjetividad formal y no constiuye un momento de la vida objetiva. Lo mismo que la enfermelad del cuerpo consiste en el aislamiento de un órgano o de un istema que entra en oposición con la armonía general de la vida ndividual, lo mismo se produce la enfermedad en la vida del alma uando el simple elemento físico, el organismo, libertándose del poder de la consciencia espiritual, se apropia la función de esta últ ima y el espíritu, al perder su imperio sobre el alma, pierde su imperio sobre sí mismo, y se encuentra rebajado a la forma del ser puramente animado, y, por consecuencia, rompe la relación objetiva, que es el carácter esencial del espíritu verdadero, es decir, la relación con el mundo real mediatizado por la supresión del mundo exterior. Si la substancia psíquica se liberta del espíritu y va hasta atribuirse su función, puede a la vez diferenciarse de él y colocarse como virtualmente idéntica con él. Cuando se separa del espíritu y se coloca como independiente, se da la apariencia de ser lo que el espíritu es en realidad, a saber: de ser el alma que existe por sí misma bajo la forma de universal. Y la enfermedad del alma que nace de esta escisión con el espíritu, no debe solamente compararse con la enfermedad corporal, sino que se la debe considerar como arrastrando más o menos esta enfermedad. Porque en esta escisión del alma y del espíritu el cuerpo, que es necesario para la existencia empírica de los dos, escinde dentro de sí mismo y se pone enfermo.

Ahora bien; las formas morbosas que animan esta escisión del alma y la conciencia espiritual, son muy variadas. Todas las en-

(582) Lo que es un progreso sobre esos estados en que los términos están todavía indivisos, no diferenciados, en estado oscuro y envuelto.

fermedades pueden llegar al punto de esta escisión. Pero aquí, en el examen filosófico de nuestro objeto, no debemos seguir esta multiplicidad indefinida de las formas de la enfermedad, y debemos limitarnos a marcar las principales de la determinación general que se realiza en ellas. Entre las enfermedades en que puede producirse esta determinación vienen a colocarse el sonambulismo, la catalepsia, el período de desarrollo de la pubertad de la mujer, el embarazo, el baile de San Vito y los instantes que preceden a la muerte cuando en este conflicto la conciencia sana y mediata va debilitándose y el conocimiento va concentrándose en las simples intuiciones del alma. Pero lo que principalmente debemos examinar aquí, es el estado que se llama de magnetismo animal y se manifiesta espontáneamente en un individuo, o lo produce de cierta forma otro individuo.

Causas espirituales, y señaladamente la exaltación política y religiosa, pueden también traer este estado de escisión a la vida del alma. En Juana de Arco, por ejemplo, se puede observar el entusiasmo patriótico de un alma pura y simple, y, por otra parte, una especie de estado magnético [583].

Después de estas notas preliminares, queremos considerar aquí separadamente las formas principales en que se manifiesta esta divergencia del alma y la conciencia objetiva.

1º Este conocimiento inmediato se manifiesta, ante todo, en aquellos individuos que presienten el agua y los metales; es decir, en aquellos que, estando despiertos, descubren sin auxilio de la vista el metal o el agua que se encuentra en las profundidades del suelo. Que hay tales individuos no puede dudarse. Amoretti asegura haber observado esta facultad particular en más de cuatrocientos individuos que gozaban de perfecta salud. Hay otros que, además, presienten la sal de una manera inmediata, por el malestar y la inquietud que les produce la existencia de la sal en grandes cantidades. Para buscar el agua, la sal y los metales, estos individuos usan la varita adivinadora, cuyos extremos se doblan en dirección a los objetos que buscan. No hay para qué decir que este movimiento de la madera no tiene su fundamento en la madera misma, sino que está determinado por la sensación del hombre. Con la varita adivinatoria, no sólo descubren las cosas inanimadas de la naturaleza, sino

(583) Para entender este punto de vista y en general la marcha de la idea, no hay que olvidar que cuanto más se desenvuelve la idea, más se desenvuelve la oposición, hasta llegar a ser directa y real contradicción.

que a veces ayuda a descubrir los ladrones y los asesinos. Si en los relatos sobre esta materia puede haber mucho de charlatanismo, hay otros, sin embargo, dignos de crédito. En el siglo XVII, un aldeano francés, sospechoso de asesinato, fue conducido a la cueva en donde se había cometido el crimen. Allí le acometió un sudor frío, y tuvo una visión de los verdaderos asesinos, uno de los cuales estaba en una prisión del sur de Francia, y el otro fue alcanzado en la frontera de España. Algunos de estos individuos tienen un sentido tan fino como el del perro, que sigue las huellas de su amo a millas de distancia.

2º La segunda forma del conocimiento inmediato o sensible, tiene de común con la primera que en las dos el objeto es sentido sin el intermedio del sentido específico con que este objeto se relaciona. Al mismo tiempo, esta segunda forma se distingue de la primera en que en ella la relación no es tan inmediata como en la primera, sino que el sentido específico está reemplazado por el sentido general, que obra, con preferencia, en el estómago o en el tacto. Esta forma de sentimiento se manifiesta también en la catalepsia en general —parálisis de los órganos—, y, de una manera particular, en el sonambulismo, especie de estado cataléptico en donde el ensueño no se manifiesta solamente por la palabra, sino también por la marcha y otros actos, en el fondo de los que hay, con frecuencia, un sentimiento exacto de los objetos circunstantes. En cuanto a su manifestación, este estado puede ser producido en aquel que está dispuesto, de una manera determinada (584), por causas puramente externas, por ejemplo, por haber comido ciertos manjares el día anterior. Sin embargo, en este estado, el alma no cesa de estar en relación con los objetos exteriores. Pero hay que anotar, con respecto a la actividad de los sentidos en este estado, que los sonámbulos verdaderos oyen y sienten, mientras sus ojos, cerrados o abiertos, están fijos de tal modo, que en este estado, en donde el sujeto y el objeto se confunden (585), este sentido cesa de obrar. Como hemos anotado, en el sonambulismo la vista se halla reemplazada por el tacto. Esta substitución tiene también lugar en estos ciegos, pero en un círculo más restringido. Pero en estos casos no hay que entenderlo como si por la abolición de un sentido se adquiriera otro de

(584) Porque todos aquí están más o menos dispuestos de una manera general y determinada.

(585) En este estado en donde no hay escisión ni separación entre lo subjetivo y lo objetivo.

una manera puramente física. Esto se debe a que el alma concentra todo su poder en el sentido del tacto. Sin embargo, este sentido no es un guía seguro para el sonámbulo, cuyos actos no ofrecen consecuencia en su conjunto. Los sonámbulos, a veces, escriben cartas muy bien; pero, con frecuencia, se ven engañados por su sentimiento, por ejemplo, cuando están sentados y creen montar a caballo. Además del tacto hay, como hemos anotado, el sentido general, que adquiere, sobre todo en el estómago, tal grado de actividad, que puede reemplazar la vista, el oído y el tacto. Un ejemplo ofrece un enfermo, tratado por un médico de Lyon en la época en que el magnetismo animal no era todavía conocido. Este enfermo oía y leía con el estómago, y podía leer en un libro que estaba en otra habitación en manos de uno a quien una cadena ponía en relación con el enfermo. Por lo demás, esta vista a distancia está descripta, de diferentes modos, por los individuos en que se produce. Con frecuencia dicen que ven los objetos interiormente, o que ven como si los rayos partieran de los objetos. Por lo que concierne a la substitución del sentido general al gusto, hay ejemplos de personas que han saboreado los alimentos que se les colocaban sobre el estómago.

3º La tercera forma de este conocimiento inmediato es la que tiene lugar sin el concurso de un sentido especial y sin actividad del sentido general, ejerciéndose en una parte del cuerpo; pero que es un presentimiento, una intuición que nace de una sensación indeterminada. Es la percepción de un objeto que no cae en el círculo de la percepción sensible, sino que está alejado en el espacio o en el tiempo, es decir, de un objeto pasado o futuro. Ahora bien; aunque sea difícil distinguir las visiones puramente subjetivas y que no se refieren a objetos reales de las visiones que contienen una realidad, esta división debe ser sostenida. La primera especie de visión (586) se encuentra también en el sonámbulo; pero se produce, sobre todo, al golpe de una enfermedad física violenta, por ejemplo, en un paroxismo febril, y esto mismo durante la vigilia de la consciencia.

Las visiones que se ligan con un objeto real debemos estudiarlas en segundo lugar. Para comprender lo maravilloso que presentan los fenómenos de esta especie, importa fijar con respecto al alma los puntos de vista siguientes:

(586) Que se llama, generalmente, alucinación.

El alma es el ser que penetra todas las cosas; no es el ser que :iste simplemente en el individuo particular. Pero es también alma dividual y determinada particularmente. Contiene, por consecuen-a, determinaciones o especificaciones diversas, que se producen co-ıo tendencias y deseos. Estas determinaciones, aunque se distinguen nas de otras, son puramente generales; en el individuo determina-o reciben un contenido determinado. Todas las determinaciones el alma, que encuentran en mí su individualización y que son ivificadas por mí, componen mi realidad y constituyen las poten-ias de mi vida. Yo soy el círculo de determinaciones que se agran-an con mi individualidad. Cada punto en el círculo se muestra ustraído a lo arbitrario de mis representaciones. Pero como yo no oy al principio más que alma sensible y no existo todavía en cuan-o consecuencia despierta y libre, sólo tengo de esta realidad un onocimiento inmediato y abstractamente positivo (587).

Cuando estos fenómenos pueden ser producidos voluntaria-nente, constituyen el *magnetismo animal propiamente dicho*, de ıue debemos ocuparnos ahora.

Primeramente, por lo que atañe al nombre de magnetismo ınimal, se ha llamado así porque Mesmer se servía en su origen del mán (588) para provocar el estado magnético. Se ha conservado :ste nombre porque hay en el magnetismo animal, como en el magnetismo inorgánico, una relación inmediata y recíproca de dos existencias (589). Además de esta denominación se han empleado los nombres de *Mesmerismo, Solarismo y Tellurismo*. De estos tres nombres, el primero no tiene significado en sí, y los otros dos se refieren a una esfera que no es la del magnetismo animal.

El magnetismo animal, propiamente dicho, ha dirigido al principio la atención general sobre los diversos estados magnéticos, porque se ha pensado que con ayuda del primero se podrían desenvolver todas las formas posibles de estos estados. Sin embargo, los fenómenos obtenidos por este medio no difieren de estos estados, que se producen sin el concurso del magnetismo animal propiamente dicho. Este no hace más que producir (590) lo que existía ya bajo la forma de estado inmediato natural.

(587) Es decir, que la posición o afirmación que contiene aquí el conocimiento, no es más que una afirmación imperfecta, incierta y accidental.
(588) *Magnes. Véanse las Memorias y aforismos de Mesmer.*
(589) Los dos polos.
(590) Establecer.

1) Ante todo, para comprender la posibilidad de una producción artificial (591) del estado magnético, debemos recordar lo que ya hemos dicho: el estado magnético es una enfermedad. Ahora bien, si la esencia de la enfermedad en general reside en esta escisión, que hace que un sistema particular del organismo se separe de la vida fisiológica general, y si así un sistema particular viene a ser extraño a esta vida, el organismo animal se produce en su finitud, en su impotencia y en su dependencia de una fuerza extraña; esta noción general de la enfermedad se determina relativamente al estado magnético de una forma especial, a saber: que en esta enfermedad particular se produce entre mi ser psíquico y mi ser despierto (592) una escisión que se encuentra como posibilidad en los hombres más sanos; pero que no llega a la existencia más que en los que tienen una disposición particular, y no llega a ser enfermedad sino cuando pasa de esta posibilidad a la realidad. Pero cuando mi vida psíquica se separa de mi consciencia reflexiva pierdo mi libertad, que tiene su raíz en esta consciencia, y con ella la facultad de sustraerme a una fuerza extraña que hace que yo caiga en su dependencia. Ahora bien; lo mismo que el estado magnético que se produce espontáneamente implica una dependencia de una fuerza extraña, puede haber igualmente una fuerza exterior que tomando este punto de separación que existe virtualmente en mí entre mi vida sensible y mi consciencia pensante, traiga esta escisión y, por consecuencia, engendre artificialmente el estado magnético. El poder extraño que produce en un sujeto el sonambulismo magnético, es principalmente otro sujeto. Hay, sin embargo, substancias medicinales (593) que poseen este poder. Por consecuencia, el sujeto que tiene una disposición para el sonambulismo magnético, puede colocarse en este estado poniéndose bajo la dependencia de una de estas substancias inorgánicas o vegetales.

Entre los medios que conducen al estado magnético merece también mención particular la cubeta (594). La cubeta consiste en un recipiente con trozos de hierro, que son tocados por las personas

(591) Hecha con intención, voluntaria.

(592) La conciencia, el *ser físico* alma, que separándose de la conciencia, se duerme, cae en el sueño sonambúlico.

(593) Hay metales, sobre todo las preparaciones de arsénico y plomo, que producen naturalmente el estado de hipnotismo. Otros, como el hierro, el acero, el oro y la plata, pueden ser magnetizados y sirven como remedios. El agua también puede ser magnetizada.

(594) La cubeta ya no está en uso desde hace mucho tiempo.

que se quieren magnetizar y que sirven de intermediarios entre éstas y el magnetizador. Mientras el metal sirve para desenvolver el estado magnético, el vidrio y la seda producen efectos opuestos, aislan. Por lo demás, el poder del magnetizador no se ejerce solamente sobre el hombre, sino sobre los animales, especialmente sobre los perros, los gatos y los monos. Es, en efecto, la vida del alma, y sólo la vida del alma, lo que puede caer en el estado magnético.

2) En segundo lugar, por lo que concierne a los procedimientos magnéticos, hay muchos. Ordinariamente el magnetismo emplea el tacto. Lo mismo que en el galvanismo, obran los metales unos sobre otros por el contacto; el contacto es lo que pone en relación al magnetizador con el magnetizado. Sin embargo, como el magnetizador es un sujeto encerrado en su individualidad y que puede contener su voluntad dentro de sí mismo, la operación sólo puede verificarse cuando tiene una voluntad bien decidida de comunicar su fuerza al paciente, porque así las dos esferas animales pueden llegar por el acto de la magnetización a una sola y misma existencia.

Otro modo de operar consiste en una especie de frotamiento, en el que no es necesario el contacto real; pero la mano del magnetizador no se aleja más de una pulgada del cuerpo del paciente. La mano debe ir desde la cabeza a la boca del estómago, y de la boca del estómago a las extremidades, evitando cuidadosamente el volver hacia atrás. A veces este movimiento de la mano puede tener éxito a varios pasos de distancia, sobre todo cuando la relación está ya establecida. El calor que siente en su mano dice al magnetizador la distancia a que debe colocarse. También puede evocarse la relación magnética con una simple aplicación de la mano sobre la cabeza o el estómago. Con frecuencia, basta una presión de la mano, y a veces una simple mirada o una simple orden del magnetizador, para producir el sueño magnético, y hasta la fe y la voluntad por sí solas, a gran distancia, pueden producir este efecto. Uno de los rasgos distintivos de esta relación mágica, es que un individuo ejerce, en general, su acción sobre otro individuo que tiene una voluntad fuerte y menos independiente. Las organizaciones muy enérgicas ejercen así la más grande influencia sobre las naturalezas débiles, hasta tal punto, que éstas, quieran o no quieran, pueden ser sumergidas por las primeras en el sueño magnético. Por esta misma razón los hombres fuertes son particularmente aptos para magnetizar a las mujeres.

3) El tercer punto que debemos considerar, son los efectos producidos por la magnetización. Si se quieren considerar los fenómenos del magnetismo animal en su simplicidad, hay que atenerse a los magnetizadores antiguos. Entre los franceses hay hombres distinguidos que se han ocupado de este estudio y han aportado a él un sentido recto. Merece citarse el teniente general Puysegur. Cuando los alemanes bromeaban, como lo hacen con frecuencia, sobre las teorías francesas, debieron, al menos, reconocer con relación al magnetismo animal que la metafísica simple con que los franceses explican estos fenómenos, ofrece alguna cosa más satisfactoria que los ensueños y las teorías embrolladas y cojas de los sabios alemanes. Keuge ha dado una clasificación artificial, pero útil, de los fenómenos del magnetismo animal. Van Ghert, espíritu exacto, ingenioso y versado en la nueva filosofía, ha dado una descripción de las curas magnéticas en un libro bajo la forma de diario.

Aquí es en donde creemos que se debe decir algo sobre la literatura del magnetismo animal y el conocimiento experimental que tenemos de este último (595).

Después de estos preliminares vamos a considerar los fenómenos magnéticos en ellos mismos. El efecto general más inmediato, que produce la magnetización, es el de someter al individuo magnetizado a su vida natural envuelta y sin diferencia, es decir, al sueño. El sueño indica el comienzo del estado magnético y, sin embargo, no es absolutamente necesario, pudiéndose obtener curas sin su concurso. La única condición necesaria es que el alma sensible sea independiente y se separe de la conciencia mediata y reflexiva. El segundo punto, que debemos tratar aquí, es la base fisiológica del estado magnético. En este estado la actividad de los órganos dirigidos hacia el exterior pasa a los órganos internos. La actividad que, durante la vigilia de la conciencia ejerce el cerebro, se encuentra transferida durante el sonambulismo magnético al sistema de la reproducción, porque en este estado la conciencia va a extinguirse en la naturaleza simple y sin diferencia de la vida del alma, y la sensibilidad vuelta hacia el exterior no podría acordarse con esta naturalidad simple (596), mientras que, por el contrario, el sistema reproductivo, que está vuelto hacia el interior, que domina en las

(595) Se pueden añadir los nombres de Carlos Schelling, hermano del filósofo, Erchenmeyer, Deleuze, Foissac, Du Potet, Chardet, etc.

(596) Porque la naturalidad que está vuelta hacia el exterior, o la vida de relación, es la que más se acerca a la conciencia despierta.

rganizaciones animales más elementales, y que constituye la aniıalidad en general, es inseparable de la vida envuelta del alma. Por sta razón, durante el sueño magnético, el alma se concentra en el erebro, en el sistema reproductivo, en los ganglios, esos agregaos multiformes de nudos nerviosos del bajo vientre.

La excitación extraordinaria del sistema reproductivo, que acomaña al estado magnético, no se manifiesta únicamente bajo la forma spiritual de la intuición, sino en la forma más sensible del deseo exual, que se despierta con más o menos vivacidad en las mujeres.

Después de haber considerado el magnetismo animal en su asecto fisiológico, debemos determinar cómo se produce con relación l alma. Aquí también el alma, sumergida en su vida interna, ve u mundo individual no fuera, sino dentro de sí mismo. Esta aborción del alma puede, por decirlo así, detenerse a medio camino. En este caso no hay sueño. Pero este límite puede ser franqueado y, n este caso, la vida hacia el exterior es enteramente abolida por el ueño. Aquí también el curso de los fenómenos magnéticos puede pararse, pero también puede tener lugar el paso del sueño magnéico a la clarividencia. La mayor parte de los sujetos que se han ncontrado en este estado de intuición en seguida, ya no se acuerdan. Con frecuencia, es el azar quien ha mostrado que hubo clarividencia. Esta se manifiesta, principalmente, cuando el magnetizador habla con el magnetizado. Este probablemente no hubiera hecho más que dormir al no hablarle el primero. En cuanto a las respuestas del clarividente parecen venir de otro mundo, pero también pueden representarse las realidades de su conciencia objetiva. Sin embargo, habla con frecuencia de su conciencia reflexiva como si fuera otra persona. Cuando la clarividencia se desenvuelve de una manera más determinada, los sujetos magnéticos dan explicaciones sobre su estado corporal y sobre su estado espiritual interno. Pero sus sensaciones son tan poco claras como las representaciones del ciego. Las intuiciones del clarividente se hacen más claras pasados algunos días, pero siempre necesitan ser interpretadas; no se podría negar, sin embargo, que los sonámbulos indican, a veces con precisión, la naturaleza y el curso de la enfermedad; que de ordinario saben exactamente cuándo llegarán sus paroxismos, cuánto tiempo de sueño magnético necesitan y cuánto debe durar su tratamiento, ni que al fin descubran una relación entre un remedio y una enfermedad, relación que no puede ser todavía conocida por la consciencia reflexiva, y así facilitan al médico la curación de una enfer-

medad difícil. Bajo esta relación se pueden comparar los clarividentes con los animales, a quienes el instinto manifiesta las substancias que les pueden curar. En cuanto a los otros momentos del contenido de la clarividencia artificial, se puede decir que en ésta también el alma puede leer y entender con la boca del estómago. Queremos, sin embargo, insistir sobre dos puntos. Primero: que el sonambulismo no puede llegar a lo que está colocado fuera del círculo de las relaciones de la vida substancial del sujeto magnético, por ejemplo, no puede adivinar los números que van a ser premiados en una lotería. Segundo: en la clarividencia la vida del alma permanece aislada de la conciencia reflexiva. El clarividente, al despertar, no tiene conocimiento de lo que vio durante el sueño; después, en la vigilia, puede llegar a recordarlo, sobre todo, cuando el médico le ordena que haga un esfuerzo para ello.

4) Por lo que concierne, en cuarto lugar, a la conexión estrecha del magnetizado y el magnetizador, a lo que ya hemos expuesto debemos añadir que el clarividente, al principio, sólo entiende al magnetizador y después a las personas que están en relación con este último y, finalmente, en esta relación vital del magnetizador y el magnetizado, éste no podría ser tocado sin peligro para él por una tercera persona, pues este acto podría ocasionarle convulsiones y fenómenos catalépticos. Relativamente a la unión espiritual que existe entre los dos, anotaremos que los clarividentes, por medio del conocimiento del magnetizador, que es su propio conocimiento, pueden conocer lo que no percibirían inmediatamente por sí mismos. El conocimiento de esta íntima unión debe preservarnos del asombro estúpido que excita a veces la ciencia poseída por los clarividentes. Esta ciencia suele pertenecer, no al sonámbulo, sino a quien está con él en relación.

5) El quinto y último punto que debemos tratar concierne al objeto especial del tratamiento magnético, es decir, de la curación. No hay duda de que una gran parte de las curaciones operadas en los tiempos antiguos y consideradas como milagrosas deben ser atribuidas a la acción del magnetismo animal. Pero no necesitamos apelar a estos relatos maravillosos, envueltos en la obscuridad de un pasado lejano, porque en los tiempos modernos se han operado con ayuda del tratamiento magnético por los hombres más dignos de fe, curaciones tan numerosas, que quien estudie las cosas sin prevención quedará sin dudas acerca de la virtud curativa del magnetismo animal.

Por consecuencia, debemos aquí demostrar cómo el magnetismo conduce a la curación. Con respecto a este punto, debemos recordar que el tratamiento de la medicina ordinaria tiende a restablecer la fusión armónica de los diversos momentos del organismo (597). Ahora bien; se tiende a este extremo en el tratamiento magnético, porque con él se puede producir, sea el sueño y la clarividencia, sea una simple absorción de la vida individual en sí misma, una vuelta de esta vida a su simplicidad y a su unidad. Lo mismo que el sueño natural fortifica la vida en el estado de salud, el sonambulismo magnético puede recuperar la salud ayudando al organismo a suprimir la escisión y a volver a la unidad. No hay que olvidar, sin embargo, que esta concentración de la vida sensible, que contiene el estado magnético, puede, a su vez, tomar un carácter exclusivo, hasta el punto de volverse contra los demás momentos de la vida orgánica y de la conciencia y degenerar así en una enfermedad. En esta posibilidad reside el peligro de la producción artificial de esta concentración. Si se estimula fuertemente este desdoblamiento de la personalidad, se obrará en sentido contrario del extremo que se busca, es decir, de la curación, porque se producirá una escisión más grande todavía que la que se quiere alejar por el tratamiento magnético (598). Esta imprevisión puede dar lugar a crisis graves y convulsiones terribles que ataquen, no sólo al organismo, sino a la consciencia del sonámbulo. Cuando, por el contrario, se procede con precaución para no forzar la medida de la vida sensible que se debe realizar en el estado magnético, se encontrará en éste una base para restablecer la salud y lograr la curación, trayendo gradualmente el organismo, escindido o impotente, a vencer la escisión, a su unidad substancial y a su acuerdo simple con sí mismo, devolviéndole también la facultad de entrar de nuevo en la escisión y en la oposición sin que su unidad interna sea turbada por ello (599).

(597) Esta parte es un resumen de lo expuesto en la *Filosofía de la naturaleza.*

(598) El tratamiento magnético comparte en dos la personalidad, puesto que coloca una persona magnética y anormal, junto a una persona sana y normal.

(599) La salud y el estado normal de la vida orgánica y animal, no residen en una unidad abstracta y vacía, sino en una unidad concreta, que contiene la oposición, que la establece y la borra a la vez, como ya se ha explicado.

b. — SENTIMIENTO DE SÍ

§ 32

La totalidad sensible (600) en cuanto individualidad, consiste esencialmente en esto, a saber: en diferenciarse de sí misma, no despertarse dentro de sí misma y en volverse en este juicio, siguiendo el cual tiene sentimientos particulares y está en cuanto sujeto en relación con sus determinaciones. El sujeto como tal, establece estas determinaciones en sí mismo como sentimientos que le pertenecen (601). Es absorbido en la particularidad de los sentimientos, y, al mismo tiempo, por consecuencia de la idealidad de los momentos particulares, no hace más que envolverse él mismo en estos momentos en cuanto unidad subjetiva (602). De esta manera el sentimiento de sí existe, y al mismo tiempo no existe más que en el sentimiento particular (603).

§ 33

A causa del estado inmediato en el cual el sentimiento de sí se encuentra todavía determinado, es decir, a causa del elemento corporal que todavía está allí unido al elemento espiritual, y por la razón también de que el sentimiento mismo es un sentimiento particular, y que, por consecuencia, no se incorpora más que de una manera particular (604), el sujeto, aunque haya atendido en su desenvolvimiento a la conciencia reflexiva (605), está sometido todavía a la enfermedad, porque permanece fijo en un momento particular (606) de su sentimiento de sí, que no sabría elevar a la idealidad. La individualidad concreta (607) de la conciencia reflexiva es el sujeto en cuanto conciencia que liga racionalmente sus pensamientos

(600) La totalidad en cuanto sentimiento.

(601) Sentimientos que no sólo son de su propiedad, sino que los ha establecido él.

(602) El sujeto, después de establecer los sentimientos particulares entra en sí mismo, en estos momentos que se absorben en su unidad.

(603) El sentimiento de sí, no es el yo o la conciencia ni la simple alma individual como existe en la sensación y hasta en el sentimiento; es una esfera, una unidad intermedia entre el yo y el alma individual, que todavía está como dispersa en los distintos sentimientos.

(604) Es una incorporación particular.

(605) Véase el párrafo final del capítulo anterior.

(606) Es decir, que la enfermedad es todavía una de las posibilidades del sentimiento de sí.

(607) Que llena el individuo, por oposición al individuo vacío o abstracto.

608), que se gobierna y se ordena siguiendo su posición individual y su relación con el mundo exterior, que es también un mundo que viene a ordenarse dentro de ella. Pero cuando aparece aprisionada en una determinación particular, no sabe asignar a este contenido el puesto racional que ocupa entre los otros seres en el sistema individual del mundo que existe en un sujeto (609). Este sujeto se encuentra también colocado en la contradicción de la totalidad sistematizada de su conciencia y de la determinabilidad particular que no sabe fundirse, coordinarse y subordinarse a ella (610). Tal es la locura.

COMENTARIO

Al considerar la locura, se debe también anticipar algo sobre la conciencia desenvuelta y reflexiva, la cual es un sujeto que al mismo tiempo existe como individualidad natural en el sentimiento de sí (611). En esta determinación, puede caer en la contradicción de su subjetividad libre y de una determinación particular que allí no se idealiza (612), sino que permanece como fija en el sentimiento de sí. El espíritu existe libre, y, por consecuencia, considerado en sí mismo, no está sujeto a la enfermedad. La metafísica antigua lo consideraba como alma, como cosa, y como cosa, es decir, como ser natural e inmediato, es como únicamente está sometido a la locura, a la finitud que se fija en él (613). Por esta razón es una enfermedad del alma, una enfermedad corporal y espiritual a la vez. Su aparición y su curación pueden comenzar por una o por otra parte (614).

El sujeto sano y despierto posee la conciencia actual de este lado, que constituye su mundo individual en la unidad sistemática, del cual reúne y trae, a medida que se produce, el contenido particular de las sensaciones, de las representaciones, de los deseos, de las inclinaciones, etc., y le asigna su puesto racional. El genio (615)

(608) Que es consecuente, no con sí mismo, sino en sí mismo.

(609) Así, cuando esta individualidad concreta se encuentra fijada en una determinabilidad particular, no sabe ya asignar a su contenido su puesto conveniente.

(610) En esta totalidad.

(611) Es decir, que la conciencia está ya en el sentimiento de sí, pero mezclada con el elemento natural, que es el sentimiento.

(612) Que no se idealiza en la libertad subjetiva.

(613) El espíritu verdadero, concreto e infinito, envuelve y armoniza las determinaciones diversas en su unidad.

(614) Pero ésta no es más que una apariencia, porque en realidad, los dos lados coexisten juntos.

(615) El genio que aquí ha llegado a ser conciencia.

es lo que domina todas estas determinaciones particulares. Aquí (616) hay la misma diferencia que se encuentra entre la vigilia y el ensueño. Solamente, que en la locura del ensueño existe en la vigilia y, por consecuencia, entra como momento en la realidad del sentimiento de sí. El error y otras determinaciones parecidas, forman un contenido que penetra, naturalmente, en este mundo objetivo (617). Es, sin embargo, difícil decir en los casos concretos en dónde comienza la locura (618). Así un sentimiento violento de odio, por ejemplo, aun cuando insignificante en su contenido, próximo al más alto grado de reflexión, de gobierno de sí mismo, puede ser considerado como un fenómeno de alienación mental. Sin embargo, ésta contiene, esencialmente, la contradicción permanente de un sentimiento inmediato (619) y de la totalidad de mediaciones, que constituye la consciencia concreta. El espíritu, que no es más que espíritu inmediato y en largo tiempo no se puede disolver en la consciencia de este ser inmediato, está enfermo. El contenido que se da carrera libre en este estado natural del espíritu, son las determinaciones egoístas del corazón, la vanidad, el orgullo y otras pasiones —los productos de la imaginación, las esperanzas—, el amor y el odio subjetivos (620). Esta substancia terrestre se da carrera libre cuando el poder de la reflexión y de lo universal, de los principios teóricos o morales, se aparta del gobierno del elemento natural, que en el estado normal es dominado y contenido por él. Porque este mal existe virtualmente en el corazón, que en su forma inmediata es un ser puramente natural y egoísta. El mal genio llega a hacerse amo del hombre en la locura, entrando en conflicto con lo mejor y lo racional que también están en él; y, por consecuencia, este estado es un estado de desgarramiento y desgracia para el espíritu. Por consecuencia, el verdadero tratamiento físico de la locura hace entrar en línea de cuenta esta consideración de que la locura no es la pérdida absoluta de la razón (621), ni por el lado de la inteligencia, ni por el lado de la voluntad y de su aptitud para la responsabili-

(616) En la locura.

(617) Es decir, en el mundo objetivo y ordenado de la conciencia, cuyo orden y cuyas relaciones turba la locura.

(618) En donde este contenido (el error, etc.), comienza a ser locura.

(619) Porque éste es el elemento corporal que fija el sentimiento, le impide mediatizarse, desenvolverse en la conciencia.

(620) A diferencia del odio y el amor objetivos, que pueden tener un objeto, un fin legítimo y racional.

(621) Que no es una pérdida *abstracta*, es decir, que la razón no se retira del que está afecto de locura, de una manera absoluta y como si formara un mundo abstracto y separado de él absolutamente.

ad, sino un simple desarreglo (622)), una simple contradicción en a razón que no cesa de existir en el que de ella se ve afecto. Así s como la enfermedad no es la pérdida abstracta, es decir, absoluta, e la salud (tal enfermedad sería la muerte), sino una contradicción que se introduce en la salud. Este tratamiento humano, es decir, tan benéfico como racional de la locura (Pinel merece en esto a más alta recompensa) presupone la enfermedad como un ser raional y encuentra así un punto de apoyo que lo puede tomar por ste lado, como por el lado correspondiente al cuerpo en la vitalilad que, como tal, contiene todavía la salud.

(Zusatz). He aquí algunas consideraciones que pueden servir para esclarecer este parágrafo. Ya hemos determinado la locura como onstituyendo el segundo de los tres grados de desenvolvimiento que el alma en cuanto sentimiento recorre en su combate con el stado inmediato de su contenido substancial, a fin de elevarse a sta subjetividad simple en relación con sí misma que existe en el yo y entrar por allí en la posesión de sí misma y de su conciencia. No hay que decir que esta concepción de la locura, en cuanto forma o grado que se produce necesariamente en el desenvolvimiento del alma, no debe ser entendida como si nosotros pretendiéramos que oda alma debe pasar al través de este estado de desgarramiento extremo. Tal pensamiento sería tan absurdo como afirmar que todo hombre siente necesidad inevitable de cometer crímenes, porque en a filosofía del Derecho se considera el crimen como una manifesación necesaria de la voluntad humana. La violación de la ley y a locura son dos extremos que el espíritu humano en general debe franquear en el curso de su desarrollo, pero no están en cada hombre en cuanto extremos, y sólo se manifiestan bajo forma de limitación, de error, de necedad y de faltas que no tienen carácter criminal. Esto basta para autorizarnos a considerar la locura como un grado esencial del desenvolvimiento del alma (623).

Por lo que concierne a la noción de la locura, hemos marcado ya el carácter distintivo de este estado —carácter que lo diferencia del sonambulismo magnético, primero de los tres grados de desenvolvimiento del alma en cuanto sentimiento— diciendo que en la locura el momento físico no está en una relación de diferencia, sino

(622) Un desarreglo del orden que existe en el contenido de la conciencia.

(623) Es decir, que todo hombre es todas las cosas, artesano, agricultor, hombre de Estado, etc., pero sólo virtualmente.

de oposición directa con la conciencia objetiva y que, por consecuencia, no forma una mezcla con ella (624). Queremos justificar aquí, entrando en más detalles, la exactitud de esta proposición y demostrar, por ende, al tiempo, la necesidad racional del paso de los estados magnéticos a la locura. La necesidad de este paso reside en que en el alma existe ya virtualmente esta contradicción, según la cual el alma es un ser individual distinto, y al mismo tiempo está inmediatamente identificada con el alma natural universal, con su substancia. Esta oposición que existe bajo la forma de la identidad que no está de acuerdo con el alma, debe ser establecida como oposición, como contradicción. Esto es lo que tiene lugar en la locura (625), porque en la locura, la subjetividad del alma, no sólo se separa de su substancia, que en el sonambulismo está todavía en un estado de identidad inmediata con ella (626), sino que se coloca en un estado de contradicción completa con el mundo objetivo— y por esto viene a ser un sujeto puramente formal, vacío y abstracto, y que en su exclusividad se atribuye la significación de un ser que contendría la unidad verdadera del mundo subjetivo y del mundo objetivo. Por consecuencia, la unidad y la escisión de los lados opuestos que acabamos de nombrar, no existen más que de una manera incompleta en la locura. Sólo en la consciencia racional y verdaderamente objetiva, esta unidad y esta escisión llegan a su forma perfecta. Cuando yo me elevo al pensamiento racional, no solamente existe por mí, no sólo me coloca como objeto de mí mismo y, por tanto, como identidad del sujeto y del objeto, sino que esta identidad también la he separado de mí mismo y la he colocado enfrente de mí como un mundo realmente objetivo.

Para llegar a esta separación completa, el alma sensible debe sobremontar su estado inmediato, su naturalidad y su corporeidad; debe establecerlas como momentos ideales, apropiárselas y transformarlas en una unidad objetiva del sujeto y el objeto, y libertar a su contrario de su unidad inmediata con ella, a la vez que ella misma se liberta de su contrario. Pero, desde el punto de vista en

(624) Como hay aquí una oposición directa y real, los términos están más determinados y específicos que en el sonambulismo, y por tanto, la conciencia puede aparecer como conciencia y el sentimiento como sentimiento, de una manera distinta.

(625) Es decir, que la locura tiene su razón en la constitución originaria del alma, y la oposición que se encuentra en la locura es como el desarrollo de este germen que llega allí a su madurez.

(626) Inmediata no en absoluto, sino con relación a la mediación que existe en la locura.

que aquí nos hemos colocado, el alma todavía no tiende a este extremo. En cuanto locura, se une más bien a la identidad subjetiva del sujeto y el objeto que a la unidad objetiva de estos dos lados, y en su necedad y su demencia posee todavía la razón, y se encuentra así colocada en una esfera distinta de la que consideramos aquí; tiende a una unidad objetiva del mundo subjetivo y del mundo objetivo. En efecto; en la locura propiamente dicha, se desarrollan de forma que constituyen cada una una totalidad distinta, una personalidad, las dos maneras de ser del espíritu finito, a saber: de una parte, la conciencia perfecta, racional, con su mundo objetivo, y, de la otra, la sensibilidad interna, que es, para sí misma, su propio objeto. La conciencia objetiva de los locos se manifiesta de muchas maneras. Por ejemplo, saben que están en un manicomio; conocen a sus guardianes; saben, con relación a sus compañeros, que también están locos; bromean entre ellos sobre su locura; se los emplea en toda clase de oficios y, a veces, se llega hasta hacerlos guardianes. Pero, al mismo tiempo, sueñan despiertos, están fijos en una representación particular que no podría acordarse con su consciencia objetiva. Este sueño, en la vigilia, tiene una afinidad con el sonambulismo. Pero estos dos estados se distinguen también el uno del otro. Mientras en el sonambulismo, las dos personalidades, que existen en un solo y mismo individuo, no se tocan nunca, y la conciencia dormida y la conciencia despierta están separadas, de tal forma, que la una no tiene conocimiento de la otra y la dualidad de personas aparece también como una dualidad de estados, en la locura, propiamente dicha, por el contrario, las dos personalidades no constituyen dos estados, sino que están las dos en un solo y mismo estado, de tal suerte que las dos personalidades que se niegan la una a la otra —la personalidad del alma y la personalidad de la conciencia—, se conocen la una a la otra. Por consecuencia, en la locura el sujeto permanece en sí mismo, en su negación, es decir, en su conciencia, que contiene inmediatamente su propia negación. El alienado no triunfa de esta negación, no lleva a la unidad esta escisión en que ha caído. Por consecuencia, aunque virtualmente sea un solo y mismo sujeto, no se ve como un sujeto que está de acuerdo con sí mismo, como un sujeto indivisible (627), sino como un sujeto que se comparte en dos personalidades.

Pero es preciso explicar, por medio de otras consideraciones y

(627) Indiviso, que no está compartido.

de una manera más determinada, el sentido de esta escisión (628), de este estado, en donde el espíritu permanece en sí mismo en su propia negación. Este elemento negativo tiene en la locura una significación más concreta que en los otros momentos del alma que hemos considerado precedentemente. Y debemos también entender esta concentración del espíritu en sí mismo que encontramos aquí, en un sentido más concreto que la individualidad del alma que se ha producido en las esferas precedentes.

Primeramente es preciso distinguir la negación que caracteriza la locura de las negaciones del alma de una y otra especie. Con respecto a este punto, haremos notar que cuando, por ejemplo, sufrimos fatigas, caemos en un estado negativo, pero no se sigue que necesariamente haya en él locura. La locura no comienza más que cuando nos imponemos fatigas, sin proponernos con ello ningún fin racional. Por ejemplo, un viaje al Santo Sepulcro, emprendido con el solo objeto de fortificar el alma, podría ser considerado como una locura, porque tal viaje no tiene utilidad para los fines que tenemos a la vista. Por esta razón pueden mirarse también como una locura esos viajes que los indios hacen al través de comarcas enteras arrastrándose sobre su cuerpo. Así, la negación que se manifiesta en la locura es una negación en donde no se encuentra la conciencia reflexiva y racional (629), sino solamente la conciencia sensible.

Pero en la locura, el momento negativo constituye, como ya hemos dicho, una determinación que afecta, tanto a la conciencia sensible, como a la conciencia reflexiva en su relación recíproca. Esta relación de las dos formas opuestas de esta concentración subjetiva del espíritu, debe serle también determinada de una manera más precisa para que no se confunda con la relación que hay entre el error y la necedad y la conciencia objetiva racional.

Para esclarecer este punto, recordaremos que cuando el alma, por la división de lo que está unido de una manera inmediata en el alma natural, llega a ser conciencia, se ve producirse en ella la oposición del pensamiento subjetivo y del objeto exterior (630), dos mundos que, en realidad, son recíprocamente idénticos (*ordo rerum atque idearum, idem est*, dice Spinoza), pero que aparecen ante la

(628) Escisión, desgarramiento.
(629) La conciencia en cuanto entendimiento y razón.
(630) De la exterioridad o mundo objetivo exterior, pero no tal como está en la sensación y en el sentimiento, sino tal como está en la conciencia.

conciencia reflexiva, ante el pensamiento finito, como dos mundos esencialmente diferentes e independientes uno de otro. Así el alma, en cuanto conciencia, entra en la esfera de la finitud, de lo contingente, del ser exterior a sí mismo, del ser individual y aislado. Lo que yo conozco desde este punto de vista, yo no lo conocía al principio más que como un ser aislado, sin mediación y, por tanto, como un ser contingente, como un ser que me es dado y que se encuentra delante de mí. Este ser, encontrado como al azar y puramente sentido (631), lo transforma en representación, y de él hago, al mismo tiempo, un objeto exterior. Pero reconozco en seguida, cuando dirijo la actividad de mi entendimiento y de mi razón, que este contenido no es un ser aislado y accidental, sino un momento de un todo, que sostiene relaciones múltiples con otros seres y que esta mediación hace de él un ser necesario. Sólo cuando me comporto así soy un ser razonable, y el contenido que llena mi ser reviste, a su vez, una forma objetiva (632). Si, por otra parte, esta realidad objetiva es el fin de mi actividad teórica, por otro lado, me suministra también la regla de mis relaciones prácticas. Cuando quiero, pues, transportar mis fines y mis intereses y, por consecuencia, mis representaciones de su estado subjetivo al mundo objetivo, es preciso, si yo soy un ser razonable, que me represente tal como es este material, esta exigencia que está delante de mí y en donde yo me propongo realizar este contenido. Sin embargo, para que yo obrase de un modo razonable, no bastaría que tuviera una representación exacta de mí mismo, sino que es preciso que tenga una representación conforme con la totalidad de mi realidad, con mi individualidad diversamente determinada, diferenciándose de mi ser puramente substancial (633).

Ahora bien; yo puedo caer en el error, tanto con respecto a mí mismo, como con respecto al mundo exterior. Los hombres no razonables tienen representaciones subjetivas sin realidad, deseos irrealizables que, sin embargo, esperan realizar en el porvenir. Estos hombres se encierran en fines e intereses de hechos aislados, no adhieren más que a principios exclusivos y entran así en colisión con la realidad. Sin embargo, esta limitación, así como este error, no

(631) Tales son, indicados brevemente, los diversos momentos de la conciencia.

(632) Porque cuando yo me comporto así estoy en el entendimiento, y el contenido que me llena recibe la forma de la objetividad.

(633) Esto es, diferenciándose de las posibilidades múltiples que contiene mi naturaleza general de hombre.

son todavía la locura si estos hombres saben al mismo tiempo que sus representaciones y sus deseos subjetivos no existen todavía objetivamente. Pero el error y la necedad degeneran en locura cuando el hombre toma sus representaciones puramente subjetivas por representaciones objetivas y las mantiene frente al mundo objetivo real, que está en contradicción con ellas. Para el alienado, su mundo puramente subjetivo tiene tanta realidad como el mundo objetivo, y sólo en sus representaciones subjetivas —por ejemplo, en la representación imaginaria de existir tal hombre, cuando no existe realmente—, encuentra la certidumbre de sí mismo; es decir, que en estas representaciones está, por decirlo así, suspendido su ser. Por consecuencia, el que se dirige a un loco, comienza por ponerle ante los ojos el círculo entero de sus relaciones y recordarle su realidad concreta, y si a pesar de esto insiste en su falsa representación, ya no quedará duda de su locura.

Se deduce de lo que precede, que la representación engendrada por la locura, puede ser considerada como una abstracción vacía y una simple posibilidad, que el alienado toma por un ser concreto y real. Porque como hemos visto, precisamente de la realidad concreta del alienado, es de lo que hace abstracción esta representación. Cuando, por ejemplo, yo, que estoy muy lejos de ser rey, me tomo por un rey, esta representación, que está en desacuerdo con la totalidad de mi realidad, y que, por consecuencia, es una representación, no tiene otro fundamento ni otro contenido que una posibilidad indeterminada, a saber, la posibilidad para el hombre en general de llegar a ser rey, de donde concluyo que yo, que soy tal hombre determinado, por esto mismo (634) soy rey.

Pero lo que hace que yo pueda fijarme en una representación particular, inconciliable con mi realidad concreta, es que hay al principio un yo completamente abstracto e indeterminado, y que, como tal, puedo admitir un contenido arbitrario y forjar las representaciones más vacías, tomarme por un perro, por ejemplo, o imaginar que puedo volar, porque hay bastante espacio delante de mí para poder volar o porque hay otros seres vivientes que vuelan. Pero, a medida que yo llego a ser un yo concreto, adquiero nociones determinadas de la realidad, lo que hace, para volver al último ejemplo, que, teniendo presente mi perro, yo crea en lo imposible. Sólo

(634) Por lo mismo que soy hombre y no por lo mismo que soy tal hombre determinado.

›ara el hombre es posible colocarse (635) en este estado completo de bstracción del yo, y esto es lo que hace cuando tiene, por decirlo sí, el privilegio de la locura. Pero esta enfermedad no se desenvuel-'e en la conciencia de sí concreta y sana, sino cuando esta concien-ia se degrada y esto viene a ser un yo impotente y abstracto. Por sta degradación, el yo concreto abdica su poder sobre el sistema ntero de sus determinaciones, pierde la facultad de asignar a cada ıcontecimiento del alma su puesto racional y permanecer comple-:amente presente a sí mismo en cada una de sus representaciones, r dejándose someter, y como arrojar fuera de sí mismo, fuera del ›unto central de su realidad, por una representación particular pu-'amente subjetiva; pero conservando, al mismo tiempo, cierta con-:iencia de su realidad, se encuentra escindido en dos yo, uno que :eside en lo que le resta de consciencia razonable y otro en su re-›resentación insentida.

En la conciencia afecta de locura se produce la contradicción,]ue permanece sin conciliación de la generalidad abstracta del yo nmediato y de una representación destacada de la realidad ente-:a (636) y colocada así en un estado de aislamiento. Por consecuen-:ia, tal conciencia no constituye la verdadera concentración del yo (637), sino una concentración que permanece fija en el momento negativo del yo. Hay, sin embargo, una concentración mucho menos conciliada que domina aquí. Es la contradicicción de esta representación aislada y de la generalidad abstracta del yo, de una parte, y de la realidad total cuyos momentos están realmente ordenados, de otra (638). De donde se deduce, que la proposición: *lo que yo siento es verdad*, enseñada por la razón especulativa, recibe en el espíritu del alienado una significación irracional (639) y tan falsa, como la proposición engendrada por un error del entendi-

(635) La locura constituye un estado de abstracción en que el yo se separa de su naturaleza concreta. Puesto que sólo el hombre posee conciencia, sólo el hombre puede caer en este estado.

(636) Del yo y de la conciencia.

(637) Es decir, que en la conciencia afectada de locura, el yo permanece en sí mismo en su unidad; no existe una verdadera unidad del yo.

(638) En la locura no sólo se puede representar como real lo que sólo es posible, sino que se puede llegar hasta lo imposible, lo cual se debe a la naturaleza del espíritu, pues, por lo mismo que es la unidad absoluta y a este título está todo en el espíritu, está todo realmente de una manera determinada; si se toma el espíritu de una manera indeterminada y abstracta, se podrá representar todo en él, todo lo que está en él.

(639) En el loco esta proposición no encuentra su sentido verdadero, porque lo que el loco se representa no tiene realidad.

miento y opuesta a la proposición anterior, a saber: que el sujeto y el objeto son absolutamente diferentes. Comparando la simple sensación del alma sana con este falso entendimiento, como con la locura, se descubre más razón en la primera que en estas últimas, en cuanto, al menos, la primera contiene la unidad del mundo subjetivo y del mundo objetivo. Sin embargo, como ya hemos hecho observar, esta unidad no atiende a su forma perfecta más que en la razón especulativa (640), porque solamente en lo que es pensado por esta razón, que es lo verdadero, y lo verdadero en cuanto a la forma y en cuanto al contenido, esta razón; en otros términos, que es la unidad absoluta del pensamiento y del ser. En la locura, por el contrario, la unidad y la diferencia del sujeto y del objeto no son todavía más que una significación puramente formal, que permanece fuera del contenido concreto de la realidad (641).

Queremos volver a tomar aquí, porque se une con lo que precede y para colocarlo en más completa evidencia, y volverlo a tomar en una forma más concreta, como posible más determinado, un punto que ya hemos tomado en el parágrafo antecedente y en su comentario, a saber: que la locura debe ser considerada como una enfermedad esencialmente espiritual y corporal a la vez. La razón de este doble carácter de la locura, es que lo que domina en ella no es la unidad del mundo subjetivo y el mundo objetivo infinitamente mediatizado, sino una unidad puramente inmediata; es que el yo afecto de locura, por vivo que pueda tener el sentimiento de sí, es todavía un yo natural inmediato, que existe simplemente y, por consecuencia, en él la diferencia puede fijarse en cuanto simple ser (642). O bien puede decirse de una manera más determinada, que por la razón de que en la locura un sentimiento particular en conflicto con la conciencia objetiva del alma, encontrándose fijo como un ser objetivo frente a esta conciencia, no está idealmente establecido, lo que hace que tome la forma de simple ser y, por tanto, del ser corporal (643); por esta razón, decimos, se produce en el aliena-

(640) La razón que entiende siguiendo la noción.

(641) Sólo en el pensamiento especulativo se cumple la verdadera correspondencia, la verdadera unidad del sujeto con el objeto, por lo mismo que éste piensa las cosas siguiendo su noción, es decir, su naturaleza íntima y real, es la cosa misma, y así puede decirse que este pensamiento es el pensamiento verdadero, y recíprocamente, que lo verdadero es lo que piensa este pensamiento.

(642) El ser diferenciado puede quedar fijo, como una cosa que existe simplemente.

(643) De una cosa que existe y, por tanto, de una cosa corporal.

do la dualidad del ser, dualidad que su consciencia objetiva es impotente para sobremontar y que viene a ser para el alma loca una diferencia inmóvil (644), un límite infranqueable (645).

En cuanto a la otra cuestión que hemos planteado en el parágrafo precedente, a saber, a qué se debe que el espíritu pueda ser afectado de locura, a la respuesta que dimos podemos añadir que esta cuestión presupone la conciencia desenvuelta y objetiva, a la cual el alma, desde el punto de vista en que estamos aquí, a saber, cómo el alma encerrada en su vida interna y en un estado de identidad inmediata con su mundo individual (646), puede salir de este estado en donde no hay más que una diferencia puramente formal y vacía del ser subjetivo y del ser objetivo y atender a la diferencia real de estos dos lados, y por tanto, a la conciencia verdaderamente objetiva, reflexiva y racional. La respuesta a esta pregunta se encuentra en los cuatro últimos parágrafos de la primera parte de la ciencia del espíritu subjetivo (647).

Lo que hemos dicho al comienzo de la antropología con respecto a la necesidad de comenzar el estudio filosófico del espíritu por el espíritu natural y la noción de la locura, que acabamos de desarrollar en sus diferentes fases, explica suficientemente por qué se debe considerar esta noción ante la conciencia sana y refleja, aunque presuponga el entendimiento y no sea más que el límite extremo del estado patológico en que el entendimiento puede caer. Hemos debido tratar de este estado en la antropología, porque en este estado, el elemento físico —la individualidad natural, la subjetividad formal abstracta— lo lleva sobre la conciencia objetiva racional y concreta y, por consecuencia, la esfera de la individualidad abstracta y natural debe venir antes que la del espíritu concreto y libre. Pero para que no se mire este paso de un momento abstracto a otro momento concreto, que contiene potencialmente (648) el primero como un hecho aislado y accidental, recordaremos que la filosofía del Derecho nos presenta un desarrollo parecido. Aquí

(644) Inmóvil, esto es, que la diferencia se niega a sí misma y no pasa a su contrario.

(645) En la escisión, en la dualidad del ser del sentimiento y el ser de la conciencia objetiva, no es solamente el espíritu, sino también el cuerpo está necesariamente enfermo.

(646) Lo que se aplica precisamente al alma, tal como existe en la esfera de la sensación y del sentimiento.

(647) Ya se ha demostrado cómo el espíritu se eleva de la esfera del sentimiento a la esfera de la conciencia.

(648) Según la posibilidad.

también comenzamos por una determinación abstracta, a saber: por la noción de la voluntad, de donde pasamos a un momento en donde la voluntad todavía abstracta se realiza en una existencia exterior. Tal es la esfera del derecho formal. De esta esfera pasamos a la esfera de la voluntad, que de su existencia exterior se refleja sobre sí misma. Tal es la esfera de la moral. Y, al fin, llegamos, en tercer lugar, a la voluntad, que reúne estos dos momentos abstractos y que es, por esto mismo, la voluntad concreta, la voluntad política (649). En la esfera política misma, partimos de nuevo de un momento inmediato, de la forma natural y envuelta, que el espíritu político tiene en la familia; procedemos en seguida a marchar a esta esfera en donde la substancia política se comparte en los diferentes momentos que componen la sociedad civil, y al fin nos elevamos a la unidad y a la verdad de estas dos formas exclusivas del espíritu político, es decir, del Estado. Pero de que sigamos esta marcha en nuestra investigación, no hay que concluir que consideramos la política como una esfera que sería posterior en el tiempo al derecho (650) y a la moral, o que consideramos la familia y la sociedad civil como precedente del Estado. Sin embargo, en la investigación filosófica de la vida política, no podemos comenzar por el Estado, porque la vida política se encuentra en el Estado bajo la forma más concreta, mientras el comienzo debe ser, por el contrario, un momento abstracto. Por esta misma razón, se debe considerar la moral antes que la política, aunque, en cierto sentido, la primera no se reproduzca en la última sino como una enfermedad (651).

Esto es también lo que nos hace colocar en los dominios de la antropología la locura antes que la conciencia concreta y objetiva, porque como acabamos de ver, la locura es una abstracción que se mantiene frente a esta consciencia (652).

Aquí terminaremos las consideraciones en que creíamos que debíamos entrar sobre la locura en general.

En cuanto a las diversas especies de locura, se distinguen ordinariamente más bien por las manifestaciones, que por la determinabilidad interna de esta enfermedad, lo cual no satisface a la

(649) Que tiene dos esferas concretas.
(650) Al derecho personal y privado en general.
(651) Como un momento inferior, que puede ser considerado como una imperfección, como una enfermedad.
(652) Esta materia corresponde más bien a la *Filosofía del derecho*.

nvestigación filosófica. Las diferencias de la locura son también liferencias necesarias, y a este título son diferencias racionales, y omo tales debemos considerarlas. Pero no es el contenido particuar de la unidad formal del mundo subjetivo y del mundo objetivo o que se encuentra en la locura, de donde se pueda deducir una liferenciación necesaria [653] de este estado del alma, porque este conenido puede existir en un número infinito de formas, y, por conecuencia, es un contenido contingente [654]. Por consecuencia, es a as diferencias generales de las formas que se producen en la locura, ı lo que debemos atenernos [655]. A este respecto debemos recordar que en lo que precede, hemos representado la locura como un estalo de envolvimiento del espíritu, como una degradación del espíritu n su absorción de sí mismo [656], cuyo rasgo característico consiste n la diferencia de la absorción que tiene lugar en el sonambulismo, n que el espíritu ya no se encuentra aquí en una conexión inmeliata con la realidad [657], sino que se distingue de ella de una manera señalada [658].

1º Esta absorción constituye, de un lado, el elemento general y común a todas las especies de locura; pero de otro lado, cuando permanece en su forma indeterminada y vacía, constituye una especie particular de alienación. Por ella debemos comenzar nuestra exposición de las diversas especies de locura.

2º Pero aunque esta absorción en sí, de hecho indeterminada, recibe un contenido que se fija en una representación subjetiva particular y que la toma por una realidad objetiva, constituye la segunda forma de la locura.

3º La tercera y última forma principal de esta enfermedad se produce cuando este mundo, que está opuesto al alma afecta de locura, existe al mismo tiempo para ella, es decir, cuando el alienado, comparando su representación puramente subjetiva con su conciencia objetiva, descubre la oposición desgarradora que existe entre ellas, y se encuentra así llevado al triste sentimiento de la contradicción que está en él. Aquí vemos el alma, que en su desesperación hace

(653) Una división, una clasificación necesaria y racional.

(654) Este contenido es *algo* infinitamente múltiple y, por tanto, *algo* contingente.

(655) Esto no quiere decir que en la locura haya que despreciar el contenido y ocuparse sólo de la forma y sus diferencias; se debe tener a la vista todo ello.

(656) Que expresa aquí una degradación del espíritu.

(657) La realidad de la conciencia objetiva.

(658) De donde se deduce que hay aquí dos conciencias.

más o menos esfuerzos para libertarse de la escisión, escisión que existe ya en la segunda forma de la locura, pero que es poco o nada sentida y atiende así a la identidad concreta con ella misma, y a restablecer así la armonía interna de la conciencia de sí, que se une fuertemente al punto central de su realidad [659].

Si consideramos ahora más de cerca estas tres formas principales de la locura, tendremos:

1º *El idiotismo; la distracción; la chochez.*

La primera de estas tres formas —la absorción en sí, de hecho indeterminada [660]—, se produce al principio, como

IDIOTISMO

El idiotismo toma diversas formas. Hay un idiotismo natural. Este idiotismo es incurable. Sobre todo, el que se llama *cretinismo,* que se incluye también en esta especie de locura. El cretinismo es una enfermedad en parte esporádica, en parte epidémica, que procede de ciertas comarcas y principalmente de los valles estrechos y los lugares pantanosos. Los cretinos son seres deformes; con frecuencia tienen un tumor y llaman la atención por la expresión brutal de su fisonomía; su alma obtusa no suele manifestarse más que con sonidos inarticulados. Pero, además de este idiotismo natural, hay también otro idiotismo en el que cae el hombre por consecuencia de una desgracia de que no es responsable, aun cuando sea por su propia falta. Con relación al primer caso, Pinel cita el ejemplo de un hombre imbécil de nacimiento, cuya imbecilidad era, según se cree, efecto de un terror violento sentido por su madre durante el embarazo. El idiotismo es, muchas veces, consecuencia del frenesí. En estos casos, la curación es muy poco probable. La epilepsia conduce también, con frecuencia, al idiotismo. Pero este estado no suele ser menos promovido por los excesos. Con relación a su fenomenalidad, podemos también hacer notar que el idiotismo se manifiesta, a veces, como catalepsia, como suspensión completa de la actividad corporal y espiritual. Además, el idiotismo, no sólo se produce como un estado permanente, sino también como un estado

(659) La conciencia de sí mismo tiene un solo centro y, al separarse de él, rompe su armonía interna y se encuentra como arrojada fuera de su realidad.

(660) Estas formas constituyen los momentos más abstractos y más indeterminados de la locura.

transitorio. Así es como un inglés suele caer en un estado de completa indiferencia por todas las cosas; primero, por la política y, después, por sus negocios y su familia. En este estado permanecería tranquilamente sentado mirando en torno suyo. Pasaría los años enteros sin pronunciar una palabra, llegando hasta tal grado de embrutecimiento, que no podría reconocer a su mujer y a sus hijos. Se le curaría de su enfermedad colocándole al lado otro individuo vestido exactamente como él y que imitara todo cuanto él hiciera. Esto pone al enfermo en una especie de paroxismo, que le obliga a volver su atención hacia el exterior y le hace salir, de una manera permanente, de su estado de absorción.

LA DISTRACCIÓN

Una modificación ulterior (661) de la primera forma principal de la locura es la distracción, que consiste en la ignorancia del presente inmediato (662). Esta especie de ignorancia es con frecuencia el principio de la locura. Pero hay también una distracción sublime que está muy lejos de la locura. Esta distracción puede producirse cuando el espíritu sumergido en una meditación profunda, cesa de notar y comparar los objetos insignificantes. Por esto Arquímedes se dejó absorber de tal manera por un problema geométrico, que durante muchos días pareció haber olvidado todas las demás cosas, y sólo por medio de la fuerza se le hacía salir de la concentración de su espíritu en un solo objeto (663). Pero en la distracción propiamente dicha, se cae en un sentimiento de sí completamente abstracto (664), en el sueño (665) de la conciencia sana y objetiva y en un estado en donde el espíritu no tiene noción de sí, no está presente en las cosas. Quien se encuentra en este estado, confunde en este caso particular su verdadera posición con una posición falsa, y toma las circunstancias exteriores de una manera exclusiva y no

(661) En el idiotismo, el sujeto y el objeto están todavía en un estado de indiferencia. En la distracción ya hay cierta oposición: de aquí el progreso a que el autor se refiere.

(662) El no saber, el no notar el presente inmediato, porque el objeto mediato es el objeto de la reflexión que supone la atención.

(663) Del mismo Hegel se cuenta que, absorbido en su pensamiento, salió un día de su casa con una sola bota, y sólo advirtió la falta de la otra al llegar a la Universidad.

(664) Mientras que en la distracción el sentimiento de sí no es abstracto, puesto que se concentra sobre un objeto. Sólo es abstracto para los demás objetos.

(665) En una inactividad.

siguiendo sus relaciones. Entre los numerosos ejemplos de este estado del alma, los hay muy amenos. Así se cuenta de un conde francés, cuya peluca quedó colgada de una araña y comenzó a reir con los demás y a mirar en torno suyo para ver quién era el que había perdido su peluca. Otro ejemplo de este género encontramos en Newton, que tomó el dedo de una dama para hacer un tapón para la pipa. Tal distracción puede ser efecto del estudio. No es raro encontrarla en los sabios, sobre todo, en los sabios de la antigüedad. Se manifiesta también frecuentemente en las gentes que se dan mucho tono, y, por consecuencia, tienen siempre ante su vista su persona, y olvidan así el mundo objetivo.

LA CHOCHEZ

Frente a la distracción viene a colocarse este estado, en el que se siente interés por todas las cosas, la chochez. La chochez nace de la impotencia para fijar la atención en un objeto determinado. Es una enfermedad en donde el espíritu va como temblando de un objeto a otro. En la mayor parte de los casos, esta enfermedad es incurable, y para los enfermos de esta especie el tratamiento es el más difícil. Pinel cita el ejemplo de un individuo afecto de esta enfermedad, que ofrecía una verdadera imagen del caos. "Este individuo, dice, se acerca a mí y me consume con su chochez. Cuando entra en una habitación lo revuelve todo; tira y trastorna las sillas y las mesas, sin mostrar una intención particular de hacerlo. Apenas se vuelven los ojos, cuando ya está en el paseo vecino lo mismo que en la habitación, agitándose sin objeto, vacilando, revolviendo las piedras, arrancando la hierba y marchando de aquí para allá sin saber por qué". La chochez nace siempre de un debilitamiento de esta fuerza de la consciencia que une el conjunto de las representaciones, según las leyes del entendimiento. Con frecuencia el delirio acompaña a la chochez. En este caso no hay solamente ignorancia, sino un revertimiento sin consciencia del presente inmediato (666). He aquí cuanto queríamos decir sobre la primera forma principal de la locura.

2º *Segunda forma principal de la locura, o locura propiamente dicha* (667).

(666) En las formas anteriores la locura se limita a no notar el mundo objetivo, y permanece como indiferente y exterior a este mundo.
(667) *Die eigentliche Narrhiet*, en alemán.

Se produce cuando esta absorción en sí mismo del espíritu natural, de que venimos hablando, recibe un contenido determinado, y este contenido llega a ser una representación fija, en cuanto el espíritu, que no es todavía completamente dueño de sí mismo, se encuentra absorbido en este contenido, como en el idiotismo se encuentra absorbido en sí mismo, en su indeterminabilidad infinita (668). Es difícil marcar con precisión el límite en donde comienza la locura propiamente dicha. En los pueblos pequeños se encuentran con frecuencia gentes, sobre todo mujeres, aprisionadas de tal modo en un estrecho círculo de intereses particulares, y se encuentran allí tan a su gusto, que con razón puede considerarse a tales individuos como insensatos. Pero la locura verdadera existe cuando el espíritu se fija en una representación particular, puramente subjetiva, y considera esta representación como una realidad objetiva. Este estado de alma procede con frecuencia de que el hombre, descontento de la realidad, se encierra en su ser subjetivo. La vanidad y el orgullo son, ante todo, la causa de esta concentración solitaria del alma en sí misma. El espíritu, que se coloca en esta soledad interna, pierde fácilmente la inteligencia de la realidad y concluye por no saber orientarse en sus representaciones subjetivas. La locura completa puede más bien aparecer en el espíritu que se comporta así, porque si tiene todavía vitalidad en esta consciencia solitaria, es fácilmente arrastrado a formarse un contenido subjetivo, a dar a este contenido subjetivo un valor objetivo y a fijarlo como tal. Así, mientras en el idiotismo y en la chochez, el alma, como hemos visto, pierde la facultad de detenerse en un punto determinado (669), se encuentra, por el contrario, esta facultad en el alienado, lo que prueba que la conciencia no está afectada en él y, por consecuencia, el alma se diferencia todavía de este contenido que ha quedado fijo en ella. Por consecuencia, si, de un lado, la conciencia del loco se encuentra en este contenido, del otro se impone, en virtud de su naturaleza general, al contenido particular de su falsa representación. Esto hace que, al lado del desarreglo de su razón por lo que toca al punto particular, los alienados posean una conciencia normal y racional, una percepción justa de las cosas y la facultad de obrar de una manera razonable. Esto, unido a la reserva suspicaz del alienado, puede hacer que, a veces, no se descubra la existencia

(668) Está sumergida en el golfo de su indeterminabilidad.
(669) La facultad de mantener, de fijar alguna cosa determinada.

de la locura y, sobre todo, que se la considere como curada, lo que puede tener por consecuencia la cesación del tratamiento del enfermo.

Las diferencias que distinguen a los locos están, sobre todo, determinadas por la diversidad de representaciones que permanecen fijas en ellos.

El disgusto de la vida puede ser considerado como una de las formas más indeterminadas de la locura, cuando este disgusto no es ocasionado por la pérdida de personas queridas o por causas morales. La saciedad indeterminada e irracional de la vida, no es la indiferencia con respecto a ella, porque en la indiferencia se soporta la vida, sino impotencia para soportarla. Es esto algo así como una oscilación entre el deseo y la aversión por todo lo que constituye la realidad, es como un pensamiento fijo en las miserias de la vida y, al mismo tiempo, un esfuerzo para triunfar de este pensamiento. Este disgusto de la realidad, que no tiene ningún fundamento racional, así como otras formas de alienación mental, se encuentra, sobre todo, en los ingleses, tal vez por esa tenacidad con que los ingleses adhieren a su opinión subjetiva y particular, tenacidad que es uno de los caracteres salientes de la nación inglesa. En los ingleses este disgusto se manifiesta principalmente bajo la forma de melancolía, de este estado en donde el espíritu, sumergido en las sombrías preocupaciones que entretienen en él el sentimiento de su infortunio (670), no podría elevarse a la vida del pensamiento y de la acción. De este estado del alma nace con frecuencia una inclinación decidida al suicidio. Arrancando violentamente de sí mismo a quien se ve acabado de desesperación, se ha llegado muchas veces a extirpar esta inclinación. Se cuenta, por ejemplo, de un inglés que, en el momento en que se arrojaba al Támesis, fue atacado por dos ladrones y se defendió valientemente; así se vio retraído al sentimiento del precio de la vida y abandonó todo pensamiento de suicidio. Otro inglés se había colgado, pero fue salvado por su ayuda de cámara, y no sólo renació en él el deseo de vivir, sino que se vio atacado por la enfermedad de la avaricia, pues despidió al criado y le descontó de su salario el importe de la soga que había cortado sin autorización para salvarle.

Enfrente a esta forma de la locura que acabamos de describir, forma indeterminada que extingue toda vitalidad (671), vienen

(670) De su representación desgraciada; y es desgraciado porque vive en esta representación.

(671) Toda la vitalidad determinada del pensamiento y la acción.

a colocarse otras formas en número infinito, teniendo un contenido distinto en donde el alienado toma un vivo interés por las cosas y hasta se apasiona por ellas. El contenido de estas cosas viene de la pasión particular que las engendra; pero puede también ser determinado, accidentalmente, por otras causas. El primer caso, nos presenta esos locos que se entregan a Dios, a Cristo o a un rey. El segundo caso, por el contrario, tiene lugar cuando el loco cree que es un grano de cebada, por ejemplo, o un perro, o cree tener un coche en el vientre. Pero, en los dos casos, el loco (672) no tiene una consciencia determinada de la contradicción que existe entre su representación fija y la realidad objetiva. Sólo nosotros conocemos esta contradicción. El alienado no se siente atormentado por el desgarramiento interno.

Esto ocurre únicamente cuando se produce:

3º *La tercera forma principal de la locura, es decir, la manía o frenesí* (673).

En esta locura, el alienado conoce la escisión de su consciencia en dos formas contradictorias, en donde, en otros términos, siente vivamente la contradicción que existe entre su representación puramente subjetiva y la realidad objetiva, y en donde, impotente para libertarse de esta representación, quiere, o hacer de ella la realidad, o destruir la realidad. Esta noción de la manía implica que ésta no es traída, precisamente, por una imaginación vacía (674), sino que puede también, y sobre todo, venir a consecuencia de una gran desgracia imprevista o del desarreglo del mundo individual de quien está afecto de ella, o del trastorno violento y de la disolución del estado general del mundo, y esto, cuando el individuo vive, exclusivamente, con sus sentimientos (675) en el pasado y es incapaz de encontrarse en el presente, en este presente por el cual se siente rechazado, pero del que no puede desprenderse. La disolución de casi todas sus relaciones políticas trae consigo, durante la Revolución francesa, muchos casos de esta locura. La causas religiosas producen, con frecuencia y de una manera terrible, este mismo resultado. En ellas, la duda de si Dios le ha recibido en su gracia se apodera del hombre de una manera absoluta.

(672) El loco que no es loco furioso.
(673) *Die Tollheit oder der Wahensiun.*
(674) Una imaginación desarreglada que cree en los fantasmas.
(675) Y con su corazón, pero no con su pensamiento, porque así, elevándose sobre el pasado, sabría vivir en el presente.

Pero, en el monomaníaco, el sentimiento de su desgarramiento interno puede manifestarse también bajo la forma de dolor tranquilo, o bajo la forma de arrebato de la razón contra la sinrazón, o de ésta contra la primera, y degenerar así en rabia. Porque a este sentimiento de su infortunio, que atormenta al monomaníaco, viene fácilmente a unirse, no sólo una disposición hipocondríaca que le agita con pensamientos bizarros y fantásticos, sino una disposición a la desconfianza, a la mentira, a los celos, a la traición y a la venganza. Una cólera del monomaníaco contra la realidad, lo rodea y le opone obstáculos contra su propia voluntad. Todo hombre tiene, si así puede decirse, accesos de maldad; pero el hombre moral, o al menos dotado de sentido [(676)], sabe cómo ha de vencerlos. En el monomaníaco, por el contrario, una representación particular lo saca de la razón [(677)] y, por consecuencia, la naturaleza particular y subjetiva del individuo [(678)] no encuentra regla, y todas las inclinaciones que hay en esta naturaleza, las inclinaciones naturales como las inclinaciones desenvueltas por la reflexión, sacuden el yugo de la ley moral que emana de la voluntad verdaderamente general [(679)], y, por consecuencia, las potencias obscuras y terrestres [(680)] del corazón se dan allí carrera libre.

La cólera de los monomaníacos degenera con frecuencia en una pasión decidida de dañar a los demás, que a pesar del horror que acaso sienten con el asesinato, los arrastra cuando de ella están afectos con una fuerza irresistible, hasta el punto de matar a los que antes amaban tiernamente. Pero como acabamos de indicar, la maldad del monomaníaco no excluye en él los sentimientos morales y racionales. Por el contrario, a consecuencia de la consciencia que el monomaníaco tiene de su desgracia y de la oposición inmediata que domina en él, estos sentimientos pueden llegar a un alto grado de intensidad [(681)]. Pinel dice expresamente que no encuen-

(676) Hombre moral es aquí el hombre que reconoce que la razón está en la realidad, en el mundo, en la esfera que constituye la vida social, y vive con arreglo a esta razón.

(677) Se atribuye violentamente el imperio sobre el espíritu racional.

(678) La particularidad del sujeto.

(679) Es decir, que la ley que emana de una generalidad concreta y real, no es la ley interna y abstracta de la conciencia que se designa con el nombre de moral.

(680) Por oposición a las potencias superiores (celestes) de la conciencia y el pensamiento.

(681) Es decir, que por consecuencia de la oposición de las dos conciencias que tiene lugar en el monomaníaco, puede éste ir de una conciencia a otra, de un extremo a otro.

ra en ninguna parte esposos y padres más afectuosos que en los nanicomios.

En cuanto al aspecto físico de la manía, hay, con frecuencia, ına conexión entre su aparición y los cambios generales de la naturaleza, y señaladamente con el curso del sol. Las estaciones muy álidas o muy frías, ejercen sobre esta relación una influencia paricular. Se ha observado también que al aproximarse las tormentas en las variaciones bruscas de temperatura, las inquietudes y los rrebatos se manifiestan en los monomaníacos. En cuanto a las pocas de la vida, se ha observado que esta clase de locura no apaece generalmente antes de los quince años. Con relación a otras liferencias físicas, se sabe que en los hombres robustos, musculoos y de cabellos negros, los accesos de rabia son más violentos que n los rubios. Pero en cuanto al punto de saber en qué medida la ocura se encuentra ligada al estado enfermizo del sistema nervioso, sto escapa a la observación exterior del médico y al escalpelo del ınatómico.

TRATAMIENTO DE LA LOCURA

El punto que nos resta tratar, tanto en relación a la manía como a la locura en general, es el del método curativo que se debe emplear en estas dos enfermedades. Este método es en parte físico y en parte psíquico. Hay casos en que el primero solo puede bastar; pero con frecuencia hay que apelar al socorro del tratamiento psíquico, que a su vez puede, por sí solo, procurar la salud. Los remedios medicinales que se emplean, son remedios muy empíricos y cuya acción es, por consecuencia, muy incierta. Lo que hay de cierto es que de todos los métodos, el que se seguía antiguamente en Bedlam, que consistía en purgar enérgicamente cuatro veces al año a los monomaníacos, es el peor de todos. Haremos además observar con respecto a los remedios físicos, que estas enfermedades del espíritu son a veces curadas por remedios que excitan la locura en quienes no estaban afectos de ella; por ejemplo, por un golpe violento en la cabeza. Así se curó Montfaucón de la imbecilidad que había sufrido en su juventud.

Lo esencial en este tratamiento es el tratamiento físico. Si bien es ineficaz contra el idiotismo, puede en cambio emplearse con buen resultado contra la locura propiamente dicha y la manía, porque en estas enfermedades, la vida de la conciencia no está extinguida

por completo, y al lado de la representación particular en que está aprisionada la conciencia enferma, hay otras representaciones en que vive la conciencia racional, y de donde un hábil médico del alma puede sacar una fuerza capaz de triunfar de la primera. Descubrir este resto de razón en los alienados y descubrirlo como conteniendo el principio de su curación, es haber dirigido su tratamiento ante este principio, y éste es un título que pertenece sólo a Pinel, cuyos escritos sobre esta materia deben ser considerados como los mejores.

Importa, ante todo, en el tratamiento físico de esta enfermedad, ganar la confianza del enfermo, cosa que es factible, porque los alienados son todavía seres morales. El medio más seguro para obtener esta confianza, consiste en observar con ellos una franqueza perfecta, sin que esta franqueza degenere en un ataque directo contra la representación que constituye su locura. Pinel nos da un ejemplo de este tratamiento y sus felices resultados. Se debe encerrar al individuo afecto de locura; pero razonablemente. A uno que encerró, esto le puso en tal grado de furor, que se vio precisado a atarle, lo cual le produjo un acceso más violento. Entonces lo condujo a una casa de locos. El guardián comenzó a hablar tranquilamente con el recién llegado y accedió a todos sus caprichos, con lo que recobró la calma. Ordenó en seguida que se le quitaran las ligaduras, lo condujo él mismo a su casa y esto le devolvió en poco tiempo la salud.

Después de haber ganado la confianza del enfermo, hay que conquistar una justa autoridad sobre él, evocando en él el sentimiento de lo noble y lo verdadero. Los alienados conocen su debilidad espiritual y su estado de dependencia frente al hombre razonable. Este puede hacerse respetar por ellos. El loco, aprendiendo a respetar al que le cuida, adquiere la facultad de dejar aparte su estado subjetivo, que está en colisión con la realidad objetiva. Cuando rehusa comer, por ejemplo, o rompe los objetos que hay en torno suyo, claro está que éstos son hechos que deben prohibírsele. Se debe disuadir de sus presunciones a aquellos a quienes el orgullo ha vuelto locos, haciéndoles sentir su dependencia. Es preciso, en general, tener presente que a veces es necesario emplear con los locos gran severidad; conservan todavía una parte de su razón y, por consecuencia, merecen que se les trate con mucho cuidado. Así, que no se debe emplear con estos infelices más que la fuerza moral y los castigos justos. Los alienados conservan un sentimiento de

lo justo y de lo bueno. Saben, por ejemplo, que no es lícito causar daño a los demás, y por esto se les puede dar a conocer el mal que han hecho, hacerles sentir su responsabilidad, castigarles por ello y hacerles inteligible la justicia y la pena que se les inflinge. Así se fortifica lo que hay mejor en ellos y se les da confianza en su propia fuerza moral. Cuando han llegado a este punto, pueden, al lado del hombre razonable, restablecerse por completo. Un tratamiento duro, imperativo y desdeñoso, puede, por el contrario, alejar del enfermo el sentimiento moral, hasta el punto de llevarlo a los paroxismos de la rabia. Hay que tener igualmente la previsión de alejarlos (sobre todo al que debe su manía a causas religiosas) de quien pueda confirmar sus falsos pensamientos. Por el contrario, hay que dar a sus pensamientos otra dirección y hacerle olvidar así sus pensamientos locos. Se obtiene esta fluidificación de su representación fija obligándole, sobre todo, a entregarse a los trabajos del espíritu, y más todavía a los trabajos corporales, porque el trabajo lo arranca de su estado subjetivo y lo estimula a volver a la realidad. Entre los medios de tratamiento físico se empleó con éxito, sobre todo en los furiosos, el columpio. En este movimiento el loco adquiere vértigo y su representación fija vacila. Una acción brusca y fuerte ejercida sobre la representación del enfermo, puede también contribuir mucho a su curación. Los locos son, ciertamente, muy desconfiados, cuando ven que se les va a hacer abandonar su pensamiento fijo; pero como a la vez son estúpidos se dejan sorprender fácilmente. Se les ha podido curar con facilidad, por consecuencia, simulando estar de acuerdo con ellos y poniendo en seguida ante su vista un objeto en donde pudieran ver la liberación de su enfermedad imaginaria.

Otra manera de tratar la locura consiste en comprometer a los locos a realizar actos que están en contradicción inmediata con la enfermedad especial de que están afectos. Así a uno que se tenía por muerto, permanecía inmóvil y no quería comer nada, se le devolvió la razón de la manera siguiente: Fingióse estar de acuerdo con él, se le colocó en un ataúd y se le depositó en una tumba en donde había un segundo ataúd, que contenía otro individuo. Este, al principio, simuló estar muerto; pero cuando lo dejaron solo con el loco se levantó y explicó a este último el placer que experimentaba al tener a un muerto en su compañía; comió de los víveres que habían preparado para los dos y dijo a su compañero que, como hacía largo tiempo que estaba muerto, ya sabía lo que los muertos

deben hacer. El loco, animado por aquella seguridad, comenzó a comer y beber y fue curado.

A veces la locura es curada con una palabra, por un rasgo de ingenio, que obra inmediatamente sobre la representación, que es la causa de la enfermedad. Así recobró la razón un loco que creía ser el Espíritu Santo. ¿Cómo —le dijo otro loco— vas a ser tú el Espíritu Santo, si yo lo soy? Otro ejemplo encontramos en un relojero, que creía haber sido guillotinado injustamente. El juez, sintiendo por ello remordimiento, ordenó que se le devolviera la cabeza; pero con un desprecio enfadoso le habían ajustado la cabeza de otro individuo, peor que la suya, y que no le servía para nada. Un día comenzó a defender la leyenda de que San Dionisio había besado su cabeza, después que se la cortaron, y otro alienado le dijo: ¡Archiloco! ¿Cómo la iba a besar? ¿Con un talón? Estas palabras afectaron tan vivamente al relojero, que curó por completo de su manía.

Sin embargo, sólo cuando la enfermedad ha perdido su intensidad, tales rasgos de ingenio pueden hacer que desaparezca por completo.

§ 34

γ.—COSTUMBRE

El sentimiento de sí, sumergido en la particularidad de los sentimientos (en la simple sensación, así como en los deseos, las inclinaciones; las pasiones y su satisfacción), no se distingue de ellos (682). Pero en sí, la individualidad es una relación simple de la idealidad con sí mismo, es una generalidad formal (la que constituye la verdad del sentimiento particular). Bajo la forma de esta generalidad debe la individualidad ser establecida en el sentimiento, y así es como es lo universal por sí, que se diferencia del sentimiento particular (683). Este universal no es la verdad concreta (684) de las sensaciones, de los deseos, etc., determinados, porque el contenido de esta verdad no pertenece al momento que nosotros consideramos aquí. La particularidad es también, en esta determina-

(682) Es decir, que el sentimiento de sí no se diferencia de su mundo objetivo y se absorbe en los sentimientos particulares.
(683) Que se diferencia de la particularidad del sentimiento.
(684) La verdad que tiene todo su contenido y está completamente desenvuelta, se diferencia de la verdad, que no es más que una generalidad formal.

ción, un momento formal; no es más que el ser particular y la inmediatidad del alma frente a su ser por sí, que también es un ser por sí formal y abstracto (685). Este ser particular (686) del alma es el momento de su corporeidad, de la cual el alma se separa aquí, colocándose como ser simple y como substancialidad ideal y subjetiva de esta corporeidad; lo mismo que se ha colocado, como constituyendo simplemente su substancia, en su noción en el estado virtual.

COMENTARIO

Este ser por sí del alma, en su corporeidad, no es todavía el yo; no es todavía lo universal que existe por lo universal. Es la corporeidad que vuelve a su idealidad pura, a esta idealidad que es propia del alma como tal. En otros términos, lo mismo que el espacio y el tiempo en cuanto exterioridad abstracta, y, por tanto, en cuanto tiempo y espacio vacíos, no son más que formas puramene subjetivas, nada más que intuiciones puras; y así este ser, para quien es un ser por sí, es la intuición pura sin consciencia; pero es el fundamento de la consciencia, a la cual se eleva cuando ha borrado en sí mismo esta corporeidad, cuya substancia exclusiva constituye y existe todavía para él en cuanto límite, y así se encuentra establecido como ser por sí.

§ 35

Lo que hace que el alma vuelva, de esta manera (687), al ser general, abstracto, y que los diversos sentimientos (así como las determinaciones particulares de la conciencia (688)) se encuentren llevados en ella a una determinación puramente inmediata (689), que es la costumbre (690). Por la costumbre, el alma está puesta en posesión de su contenido, que encierra esta forma, a saber: en estas

(685) Que no tiene todavía determinaciones concretas, sino abstractas o formadas.

(686) La corporeidad constituye en toda esfera o en todo momento la inmediatidad o el simple ser del alma.

(687) Se constituye por sí misma en ser general.

(688) Porque aquí las determinaciones de las conciencias se degradan, descienden al sentimiento y caen también en la esfera de la costumbre.

(689) El alma en cuanto sentimiento de sí o los diversos sentimientos, son traídos a un nuevo estado en la costumbre.

(690) Aquí la costumbre es un momento necesario del espíritu, tan necesario como la sensación, la conciencia y el entendimiento, y también tiene una significación y un puesto determinados.

determinaciones, sin sentirlas (691), está en relación con ellas, pero sin diferenciarse de ellas ni absorberse en ellas; posee, en otros términos, estas determinaciones y se mueve en ellas sin tener el sentimiento ni la conciencia (692). Hasta que no se encuentra ligada con ellas, el alma está en un estado de independencia y moviéndose en estas formas como en elementos que se ha apropiado (693); se encuentra, al mismo tiempo, en situación de prestarse a la actividad ulterior y al cumplimiento de las otras operaciones del sentimiento, como a las de la conciencia.

COMENTARIO

Esta representación (694) del elemento particular o corporal de las determinaciones del sentimiento en el ser del alma (695), aparece como una repetición de estas determinaciones, y el producto de la costumbre se presenta como un ejercicio, porque este ser (696) en cuanto universal abstracto en relación con el elemento particular natural (697) que está colocado en esta forma, es lo universal de la reflexión. Hay aquí una sola y misma cosa, es decir, una multiplicidad exterior de sensaciones llevadas a su unidad, a esta unidad abstracta en cuanto establecida (698).

La costumbre es, como la memoria, un punto difícil en la organización del espíritu. Constituye el momento mecánico (699) del sentimiento de sí, como la memoria constituye la esfera mecánica de la inteligencia. Las cualidades naturales y los cambios de la edad, así como el alternar del sueño y la vigilia, son naturales en una forma inmediata. La costumbre, por el contrario, es una determinabilidad del sentimiento, como también de la inteligencia, de la voluntad, etc., mientras estas últimas pertenecen al sentimiento de sí, transformado en un ser natural y mecánico (700). Con razón,

(691) Es decir, que en estas determinaciones no está como ser sintiente.

(692) Sin sentimiento y sin conciencia.

(693) En lo que existe en estas formas como en sus dominios.

(694) Este representarse.

(695) En el ser o estado inmediato del alma tal y como está aquí.

(696) Del alma.

(697) Es decir, las determinaciones del sentimiento o los diversos sentimientos que son determinaciones naturales.

(698) Una sola y misma cosa en cuanto exteriormente múltiple, del sentir traído a su unidad, a esta unidad abstracta en cuanto establecida. (Traducción literal).

(699) La idea mecánica que se reproduce como momento en el sentimiento de sí.

(700) Cambiado en una determinabilidad, que existe de una manera natural mecánica.

pues, se llama a la costumbre una segunda naturaleza. Es una naturaleza en cuanto constituye un ser inmediato del alma; es una segunda naturaleza, en cuanto es un ser inmediato establecido por el alma, una representación y una formación de la corporeidad (701) que pertenecen a las determinaciones del sentimiento como tales, así como a las determinabilidades de las facultades representativas y voluntarias (702) en cuanto revisten un cuerpo.

El hombre existe en la costumbre bajo una forma natural (703) y bajo esta relación no está en un estado de libertad, sino que es únicamente libre en el sentido de que la costumbre hace descender la determinabilidad natural de la sensación a su simple ser, y así como el hombre, ya no está diferenciada, y, por consecuencia, está libre de todo interés, de toda relación y de toda independencia frente a la sensación. Por esto que hay de ausencia de libertad en la costumbre, es en parte puramente formal, en lo que no concierne más que el ser del alma (704), y en parte solamente relativa, por lo que toca a las malas costumbres. En la costumbre del derecho y la moral, hay, por el contrario, el contenido de la libertad.

La determinación esencial de la costumbre es la liberación que el hombre encuentra en ella de las sensaciones en cuanto se ve afecto por ellas. Las diferentes formas de esta liberación pueden ser determinadas del modo siguiente:

a) La sensación está colocada allí como negada, como indiferente. Si el hombre recibe las sensaciones externas, el frío, el calor, la fatiga corporal o la desgracia, es que hay en él una fuerza que hace que estas impresiones sean traídas a un estado exterior e inmediato, una fuerza que hace que el ser general del alma se mantenga en estas impresiones como ser abstracto por sí y que el sentimiento de sí, como tal, la conciencia, la reflexión, así como otros fines y otras facultades, no se encuentren menos comprometidos (705).

b) Las inclinaciones y los deseos son allí colocados en un estado de indiferencia en cuanto el hábito suprime la necesidad de su satisfacción. La abnegación de los monjes y los políticos violen-

(701) En cuanto el alma se representa corporalmente en esta esfera.

(702) De las determinabilidades de la representación y la voluntad.

(703) A la manera del ser de la naturaleza.

(704) El alma no es libre en la costumbre; pero esto no le impide el ejercicio de la inteligencia y la voluntad, sino que, por el contrario, se lo facilita.

(705) Puesto que el alma no está comprometida en estas diversas determinaciones, éstas son como exteriores al alma y no se mediatizan, de modo que a su vez en ellas el alma no es más que una forma inmediata.

tos, no los libra de sus deseos, porque el contenido de esta abnegación no es conforme con la razón. Apenas hay necesidad de añadir que los deseos son por su naturaleza determinabilidades finitas, y tienen así como su satisfacción momentos subordinados de la voluntad racional.

c) En la costumbre en cuanto destreza, habilidad, el alma no permanece en su estado abstracto e interno (706), sino que obra como fin subjetivo sobre su cuerpo, subordinando éste a este fin y penetrándolo de su naturaleza. El cuerpo se coloca frente a esta determinación interior del alma subjetiva como ser exterior inmediato, como límite. Hay allí una escisión más determinada del alma con sí misma, con su ser interno y subjetivo en su relación con su naturalidad (707), escisión que hace que esta última no permanezca ya en su idealidad inmediata, sino que se encuentre, en cuanto ser exterior, rebajada a este papel (708). La corporalización de las sensaciones determinadas es además una posibilidad también determinada, y la corporeidad inmediata es una posibilidad particular por un extremo determinado (709). La representación de este extremo en la costumbre, consiste en que la identidad virtual del ser material en general y de la corporeidad determinada sea colocada como idealidad, y esto para que el alma pueda existir como substancia de su cuerpo, siguiendo las determinabilidades de sus representaciones y de su voluntad. Así, en la destreza, el cuerpo se encuentra penetrado por el alma y llega a ser su instrumento, hasta tal punto, que la representación de una serie de notas, por ejemplo, que hay en mi espíritu, el cuerpo la expresa fielmente, dejándose penetrar, por decirlo así, a la manera de un flúido (710).

La costumbre abraza todos los modos y todos los grados de la actividad del espíritu. La determinación más exterior del individuo, una determinación en el espacio, la de tenerse de pie, cambia la voluntad en costumbre. Esta es una posición inmediata e irreflexiva, que es producto de la acción inmediata de la voluntad. El hombre

(706) Por sí.

(707) En la destreza el alma sale antes de sí misma, de su estado interno y subjetivo, y entra en una relación más determinada y más íntima con su cuerpo.

(708) Al papel del límite.

(709) Es decir, que los sentidos son la presuposición de la destreza, y son medios de que la destreza se sirve para realizar sus fines.

(710) El cuerpo es apto para dejarse penetrar por la determinabilidad de las representaciones y de la voluntad, y así el alma penetra un cuerpo de una manera concreta y determinada como la substancia los accidentes.

no se tiene de pie porque quiere en cuanto que lo quiere, porque no tiene consciencia de este querer. Lo mismo sucede con la vista y con otros órganos y facultades. Siempre es la costumbre quien concentra en un acto simple las determinaciones diversas de la sensación, de la consciencia, de la intuición, del entendimiento, etc. El pensamiento libre, el pensamiento que se mueve en el elemento puro de sí mismo, no podía tampoco pasar de la costumbre y del uso [711] de esta forma inmediata, que hace de él una posesión libre y dócil de mi individualidad. Sólo en virtud de la costumbre, yo existo por mí mismo como ser pensante. Esta inmediatidad del yo pensante en su estado subjetivo, implica también el momento corporal [712]. La costumbre debilita esta sensación, trayendo la determinación natural a un estado inmediato del alma. Pero la costumbre desenvuelta y cuya actividad se ejerce en el espíritu como tal, constituye el recuerdo y la memoria, que pertenecen a una esfera ulterior y más concreta.

Se habla en general de la costumbre con una especie de desdén; se la considera como una facultad inerte [713], contingente y particular [714]. Sin duda la costumbre, como toda facultad, puede recibir un contenido de hecho accidental; tal es la costumbre de la vida que trae la muerte, o, considerando la cosa de una manera totalmente abstracta, que constituye la muerte [715]. Pero no es menos lo que hay de más esencial en el sujeto individual para la existencia de toda vida espiritual, es decir, para que el sujeto exista como ser inmediato concreto [716], como idealidad física [717], y para que el contenido de la religión, de la moral, etc., esté en él como individuo, como alma, no a título de virtualidad, de simple disposición o como una representación o una esencia pasajera, o, en fin, como un momento interno separado del hecho o de la realidad, pero en su ser [718]. En las investigaciones sobre el alma y el espíritu, se omite

(711) Facultad adquirida por el ejercicio.

(712) Esto recuerda la distinción de Aristóteles entre el intelecto activo y el intelecto pasivo.

(713) Sin vida, sin actividad propia, que reproduce, pero que no produce.

(714) Particular en el sentido de limitado.

(715) Es decir, que si en lugar de considerar la muerte en su naturaleza concreta y especial, se considera uno de sus elementos, la costumbre, por ejemplo, se podrá decir que la costumbre es la muerte misma.

(716) Porque si en la costumbre el sujeto existe como ser inmediato, no existe como inmediatidad abstracta, sino concreta.

(717) La idealidad o idealización que hay aquí no es idealización de las determinaciones de la consciencia, sino de las determinaciones del alma.

(718) Ya está explicado que la costumbre constituye una inmediatidad concreta.

ordinariamente la costumbre; no sabemos si porque se desdeña tratar de ella, o más bien, porque es una de las determinaciones más difíciles.

(Zusatz). Aunque la representación de la costumbre nos sea familiar, su noción no es menos difícil de ser determinada. Por eso queremos añadir aquí algunas explicaciones con respecto a su noción.

Debemos primeramente demostrar la necesidad del paso dialéctico de la locura a la costumbre. Recordaremos a este efecto que en el frenesí, el alma hace esfuerzos para libertarse de la contradicción que existe entre su consciencia objetiva y su representación fija y restablecer así la perfecta armonía del espíritu. Bien entendido, este restablecimiento puede también no tener lugar. Por consecuencia, con relación al alma individual, esta vuelta al sentimiento de sí libre y armónico aparece como algo contingente. Pero en sí, este laberinto absoluto del sentimiento de sí —esta identidad invariable del alma con sí misma en todos los momentos particulares de su contenido—, es un libertamiento necesario, porque en sí el alma es la idealidad absoluta, el ser que triunfa de todas sus determinabilidades, y así constituida, según su noción, es como debe producirse (719), como potencia infinita, como potencia que suprime las determinaciones particulares, que se desenvuelven y se realizan en ella, y que debe hacer que descienda la determinación inmediata y que no posee al ser más que como una simple propiedad, en un simple momento, a fin de elevar por esta negación absoluta a la libre individualidad que existe para ella misma (720). Tenemos ya, ciertamente, ante nosotros, en la relación del alma humana con su genio, una individualidad que existe por sí. Pero en esta relación este ser por sí está todavía marcado por la forma de la exterioridad, es decir, que hay en esta relación una escisión en dos individualidades, en una que domina y en otra que es dominada, y entre estos dos términos no hay todavía una oposición cortada, no hay contradicción, de tal suerte, que el genio, esta vida interna determinada, se produce libre y sin obstáculo en el individuo humano (721). Por el contrario, en el punto a donde aquí hemos llegado en el desarro-

(719) Mostrarse, probar que existe.

(720) En la locura no hay una individualidad libre, sino aprisionada en una representación particular, que no se mueve racionalmente en la esfera de la conciencia.

(721) Esta interioridad determinada.

lo del espíritu subjetivo, tenemos un ser por sí del alma, traído ›or su noción, que se ha sobrepuesto a la contradicción interna (722) lel espíritu contenido en la locura y suprimido esta rotura com›leta del individuo (723). Este estado de identidad completa con sí, s lo que llamamos costumbre. En la costumbre, el alma que no está ija en una representación puramente subjetiva y particular y que ıo está destacada por ésta al punto central de su realidad, se enuentra completamente idealizado el contenido individual e inmeliato que ha recibido el ser completamente asimilado (724) y se nueve en él con toda libertad. En otros términos: mientras en la imple sensación es accidentalmente, tan pronto este objeto, tan ›ronto el otro, el que nos afecta, y el alma se absorbe en su conenido, allí queda como olvidada y ya no siente su individualidad oncreta; en la costumbre, por el contrario, el hombre no está en elación con una sensación, una representación, una tendencia, etc., ›articulares y contingentes, sino con sí mismo, con una forma geıeral de la actividad, que forma su individualidad, que es establecila por él mismo y que se ha identificado con él, que es, precisanente, lo que constituye aquí su libertad (725). Sin embargo, lo ıniversal a que el alma llega en la costumbre, no es lo universal oncreto que se determina por sí mismo y que no existe más que en l pensamiento puro, sino un universal abstracto que produce la eflexión por la recepción de cosas individuales. Porque sólo a esta orma de universal puede tender el alma natural, cuya actividad no e ejerce más que en los límites del ser inmediato, y a partir del ser ndividual (726) en donde lo universal, que se relaciona con las inlividualidades exteriores, es la necesidad. Por consecuencia, si, de ın lado, la costumbre hace al hombre libre, por otra parte le hace sclavo, y si no es ya la naturaleza inmediata en donde domina la ndividualidad de la sensación, sino una naturaleza más bien esablecida por el alma, ni ya no es, en una palabra, la primera, sino a segunda naturaleza, no por eso permanece menos como naturaeza, como un ser establecido que toma la forma de un ser inmediato y es una determinación puramente antropológica.

(722) Esto es, no desenvuelta, que se desenvuelve y se realiza en la locura.

(723) Porque las dos conciencias, o el sentimiento y la conciencia, tieıen su escisión en el individuo.

(724) Completamente establecido, colocado.

(725) Aparece a causa de esto como libre.

(726) Porque el ser individual, separado, limitado, exterior a otros seres, por esto mismo, es un ser inmediato.

El alma, al triunfar, de la manera que acabamos de describir, de la sensación de su contradicción interna, ha llegado a ser idealidad, que está en relación con sí mismo y ejerce el poder de su idealidad sobre el ser corporal, así libertado de su estado inmediato. Por consecuencia, desde el punto de vista en que estamos aquí, lo que debemos considerar no es la separación indeterminada de un ser interior, en general, y de un mundo presupuesto, sino la sumisión de esta corporeidad al ingenio del alma (727). Esta posesión que el alma toma de su cuerpo (728) es la condición de liberamiento del alma, de su paso a la conciencia objetiva. Sin duda, el alma individual está ya, en cuanto a su cuerpo, virtualmente acabada (729). En cuanto ser viviente, yo poseo un cuerpo organizado que no es un ser que me sea extraño, sino un ser que, por el contrario, pertenece a mi idea y constituye la existencia inmediata y exterior de mi noción y de mi vida natural individual. Se debe, por consecuencia, mirar como absolutamente falsa la opinión de los que pretenden que, hablando con propiedad (730), el hombre no debería tener cuerpo, porque éste le fuerza a entregarse a los cuidados que exige la satisfacción de sus necesidades físicas, lo que le aparta de su vida puramente espiritual y le impide elevarse a la libertad verdadera. Pero vemos al hombre religioso, de una religión simple (731), rechazar también esta falsa opinión, porque da más valor a la satisfacción de sus necesidades corporales, al hacerlas objeto de sus ruegos a Dios, que al espíritu eterno. En cuanto a la filosofía, su tarea consiste en averiguar cómo el espíritu no podría existir por sí mismo (732) más que a condición de oponerse al ser material y llevar, al través de la oposición y la supresión de la oposición, estos términos, así diferenciados, a la unidad que se mediatiza por sí misma. Entre el espíritu y su cuerpo hay, naturalmente, una conexión más íntima que entre él y el mundo exterior en general. Precisamente a causa de esta relación necesaria de mi cuerpo con mi

(727) Lo que debe considerarse aquí es la sumisión de la corporeidad, tal como existe en la costumbre, al alma.

(728) En la costumbre.

(729) El alma individual puede considerarse corporalmente acabada independientemente de las transformaciones que hace sufrir al cuerpo, y de la costumbre.

(730) Esta es la opinión de los que pretenden que el cuerpo no es esencial a la naturaleza humana propiamente dicha.

(731) Es decir, que el pensamiento religioso simple e instintivo contiene más verdad que el que separa el alma del cuerpo o considera el cuerpo como accidente.

(732) Y por tanto, en cuanto espíritu.

.lma, la actividad que ejerce esta última sobre el primero, no es ına actividad finita, una actividad puramente negativa (733). Pero s mi deber dar al cuerpo la parte que le corresponde y entretener la)elleza y, con ella, la armonía del alma con el cuerpo, así como la alud y el vigor, sin tratarlo con desdén y como enemigo. Si uso de l de una manera conforme a las leyes de su naturaleza (734), mi ılma existirá libremente en mi cuerpo (735).

Sin embargo, el alma no podría detenerse en esta unidad innediata con su cuerpo (736). La formación inmediata de esta armoıía está en contradicción con la noción del alma, noción conforme ı la que el alma debe existir como idealidad que está en relación con ;í misma (737). Para que llegue al punto en donde corresponde a :sta noción, el alma debe cambiar esta identidad con su cuerpo, en ına identidad establecida por el espíritu o mediata; debe entrar en posesión de su cuerpo, hacer de él un instrumento sumiso y hábil le su actividad. El cuerpo es el intermediario que me pone en rela:ión con el mundo exterior. Por consecuencia, si quiero realizar mis fines, es preciso que lo ponga en condiciones de transportar el mundo subjetivo al mundo subjetivo exterior. Mi cuerpo no está preparado para realizar esto. Lo que cumple de una manera inmediata, es más bien lo que concierne a la vida puramente animal. Pero las facultades orgánicas no son todavía (738) facultades que se ejerzan a impulsos del espíritu. Mi cuerpo no llega a ser un instrumento del espíritu hasta que está condicionado para llenar esta función. Si en los animales el cuerpo, obedeciendo a los instintos, ejecuta de una manera inmediata todo lo que está contenido necesariamente en la idea del animal, el hombre debe, por el contrario, hacerse dueño de su cuerpo por su propia actividad. Al principio, el alma humana no penetra su cuerpo más que de una manera indeterminada, es preciso que lo eleve. En esta educación, el cuerpo se muestra al principio indócil con respecto al alma; sus movimientos son inciertos y demasiado fuertes o demasiado débiles. Las disposiciones naturales más felices no sabrían ejecutar con justeza estos movimientos hasta después de haber recibido una educación técnica.

(733) Una actividad que tendrá por objeto el anonadamiento del cuerpo por frente del alma.
(734) De su identidad con el yo.
(735) Conforme a las leyes de mi organismo corporal.
(736) Unidad inmediata, ya estudiada anteriormente.
(737) O que existe por sí, lo cual supone la mediación.
(738) Es decir, en cuanto facultades inmediatas, antes de que sean mediatizadas, condicionadas por el espíritu.

Y ejerciendo las facultades corporales que están destinadas al uso del espíritu, se las hace más adecuadas a esto último, porque con este ejercicio el alma va poco a poco familiarizándose con las circunstancias y se encuentra antes en sus manifestaciones, llegando así al punto en donde pueden revestir inmediatamente una forma corporal sus determinaciones internas, y apropiarse así más completamente su cuerpo y hacerlo instrumento dócil del espíritu, lo que aporta una relación mágica entre ellos, una acción inmediata del espíritu sobre el cuerpo.

Pero, por consecuencia, en este ejercicio repetido de las diversas facultades, ejercicio que da a estas últimas la forma de una costumbre, la forma del ser que existe guardado en el recuerdo, en la generalidad de la vida interna del espíritu (739), el alma introduce en sus manifestaciones una forma general de actividad, una regla hecha para extenderse a las otras manifestaciones. Esta regla se concentra en su simplicidad, de tal modo, que ya no tenemos la consciencia de las diferencias de nuestras diversas facultades; de esto tenemos un ejemplo en el acto de escribir. Cuando aprendemos a escribir, nos vemos obligados a dirigir nuestra atención sobre cada elemento individual, sobre el número extraordinario de medios que exige esta operación. Cuando, por el contrario, la facultad de escribir se ha cambiado en costumbre, nos hemos hecho tan completamente dueños de estos medios, y de tal modo nos hemos identificado con la naturaleza de esta operación, que todo el elemento individual cesa de estar presente a nuestro espíritu, y no tenemos ante la vista más que esta naturaleza. Se ve así que en la costumbre nuestra consciencia está de un lado presente en su objeto (740) y se interesa en él; pero por otro lado está ausente y es indiferente con respecto a él, que nuestra individualidad se apropia el objeto y se aleja de él a la vez (741), y que si el alma se transmite allí a sus manifestaciones, se retira también de estas últimas, marcándolas así con la forma del ser mecánico, de una obra puramente natural (742).

(739) La sensación o el sentimiento que se han cambiado en costumbre, permanecen en el espíritu como un recuerdo y participan de la universalidad del espíritu, pero como elementos espirituales internos.

(740) Presente en la cosa, mejor dicho.

(741) Puesto que lo que está presente en el alma, es el único elemento general de la cosa.

(742) Pero como el alma no está más que imperfectamente presente en estas manifestaciones, éstas caen en el círculo de la existencia corporal.

EL ALMA REAL [743]

§ 36

El alma existe [744] en su corporeidad completamente formada y que se apropia en cuanto sujeto individual por sí, lo que hace que la corporeidad haya llegado a ser la exterioridad en cuanto predicado, en donde el sujeto no está en relación más que con sí mismo [745]. El ser representado no es esta exterioridad; pero es el alma, de que la exterioridad es el signo [746]. En cuanto constituye esta idealidad del ser interno y del externo y ha sido sometida al primero, el alma es alma real y encuentra en su cuerpo una figura en donde se siente libremente y donde se hace sentir libremente [747], y en cuanto obras de arte del alma [748], posee una expresión humana, la expresión de los sentimientos y de la fisonomía.

Los caracteres distintivos de la expresión humana son la figura recta y particularmente la mano, en cuanto órgano absoluto, la boca, reir y llorar, etc. Y el cuidado espiritual que se esparce por todo y anuncia inmediatamente que el cuerpo es la manifestación externa de una naturaleza más alta. Si el rostro constituye la existencia más inmediata del espíritu [749], es también en su determinabilidad fisonómica y patonómica un elemento contingente para él [750]. Haber querido elevar al rango de una ciencia la fisonómica y la craneoscópica [751] es uno de los pensamientos más absurdos, más absurdo que la doctrina de la *signatura rerum*, según la que se debería poder conocer por la forma de las plantas su virtud curativa.

(Zusatz). Como ya hemos indicado por anticipación, el alma real constituye la tercera y última división de la antropología. Hemos comenzado nuestra exposición antropológica por el alma de hecho inmediata, que todavía no se ha separado de su determi-

(743) Puesto que lo que está aquí presente al alma es sólo la realidad de la cosa y no sus determinaciones particulares.

(744) Aquí, en este punto a donde hemos llegado.

(745) Es decir, que la corporeidad ha sido transformada por el alma de tal manera, que ya no es más que un predicado del alma.

(746) El objeto exterior, sólo hace ya para el alma el papel de un signo.

(747) Se hace sentir, se manifiesta.

(748) Esto es, no en cuanto obra o figura natural, sino confeccionada.

(749) La existencia más próxima.

(750) Para él, en cuanto espíritu verdadero y en sus esferas más concretas, más elevadas.

(751) Mucho menos que la fisonomía, puede considerarse la craneoscopia como ciencia verdadera del espíritu.

nabilidad natural. Después hemos pasado en la segunda parte al alma que se separa de su ser inmediato y que existe por sí de una manera abstracta en sus determinabilidades, es decir, el alma-sentimiento, y al fin, como acabamos de indicar, llegamos ahora a la tercera parte, es decir, al alma, que partiendo de esta escisión, se eleva a su identidad mediata con su naturalidad (752), que existe por sí de una manera concreta en su cuerpo y que es alma real. La noción de la costumbre constituye el paso actual del grado de desenvolvimiento del espíritu. Y, en efecto, en la costumbre, las determinaciones ideales del alma toman la forma del simple ser, del ser que es exterior a sí mismo (753) y, por el contrario, el cuerpo está irresistiblemente penetrado por el alma y se encuentra sometido al poder de su idealidad, que entra en posesión de su libertad. Así es como al través de la escisión del alma y de su cuerpo y de la supresión de esta escisión, se produce la unidad mediata del ser interno y del ser externo (754). Esta unidad que, saliendo de una unidad realizada (755), llega a ser una unidad inmediata, es lo que llamamos unidad del alma (756).

Desde este punto de vista, el cuerpo no se presenta a nuestra consideración por la fase de su proceso orgánico, sino solamente como cuerpo que hasta en su existencia se encuentra establecido como ser exterior idealizado (757) y en donde el alma, que no está encerrada en el círculo de la corporalización instintiva (758) de sus sensaciones internas, se mueve en él con tanta libertad como ha podido adquirir hasta aquí, triunfando de las oposiciones que eran obstáculos a su idealidad.

La corporalización instintiva (759) de las sensaciones internas, ya tratada, es un momento en que el hombre tiene una parte común con los animales. Por el contrario, la libre corporalización (760) que debemos tratar aquí, marca el cuerpo humano con un sello espiritual, de forma que no hay otra determinabilidad que

(752) El alma que, desde la expresada separación, se ha desenvuelto hasta la unidad mediatizada con su naturalidad.

(753) En cuanto no hay en él determinación ni relación.

(754) Del alma y el cuerpo.

(755) Traída, colocada, que es un resultado.

(756) En cuanto el alma real constituye una nueva unidad, un momento que presupone y contiene desenvolvimientos anteriores.

(757) Un ser exterior, colocado, idealmente, hasta en su existencia.

(758) De la corporalización involuntaria.

(759) Querida sin libertad.

(760) La corporalización hecha con libertad.

listinga más completamente al hombre del animal. Por su lado puramente corporal, el hombre no se distingue mucho del mono. Pero su cuerpo por su aspecto, que el espíritu anima y penetra de u naturaleza, se distingue del del mono hasta tal punto, que entre us manifestaciones y las de un pájaro no hay menor diferencia que ntre el cuerpo del hombre y el del mono (761).

En el rostro es en donde principalmente se concentra la expreión espiritual, porque la cabeza es el principal asiento de la vida spiritual. En cuanto al resto del cuerpo, que pertenece más o menos a la naturalidad como tal, y que por esta razón los pueblos ivilizados han cubierto de vestidos, el espíritu se manifiesta sobre odo en su apostura.

Se llama juego de la fisonomía la expresión espiritual de los músculos de la cara. Los gestos, en la acepción estricta de la palabra, pertenecen a las otras partes del cuerpo. El gesto absoluto del hombre es su posición recta. Sólo el hombre se puede tener de pie, porque el orangután necesita la ayuda de un bastón. El hombre está de pie naturalmente, por la energía de su voluntad, y aunque después lo sostenga la costumbre y no haga esfuerzo voluntario, la voluntad debe de estar siempre presente, porque caeríamos en el nstante en que se retirara.

El brazo, y sobre todo la mano, son también órganos propios del hombre. No hay animal cuya actividad exterior tenga un instrumento tan dócil. La mano, este órgano, por excelencia, se adapta a los productos sinnúmero de la voluntad. Ordinariamente comenzamos nuestros gestos con la mano y los continuamos con el brazo y el resto del cuerpo.

Es una investigación interesante la que tiene por objeto la expresión de la fisonomía y los gestos. Sin embargo, es difícil descubrir la razón de la naturaleza simbólica especial de ciertos juegos de la fisonomía y de los gestos y la conexión de su significado con o que son en su estado virtual (762). Nos limitaremos aquí a indicar los fenómenos más ordinarios con respecto a este punto. Hacer un signo con la cabeza quiere decir consentimiento, porque así se da a entender cierta sumisión. El testimonio de respeto encorvándose,

(761) Esto va dirigido contra las escuelas que sostienen que el hombre desciende del mono o es un mono perfeccionado.

(762) Es difícil determinar la conexión que existe entre los gestos y la cosa que quieren significar, por la misma indeterminación y contingencia de os gestos.

no tiene lugar en los europeos más que con la parte superior del cuerpo, porque entendemos que abdicamos así de nuestra independencia. Los orientales, por el contràrio, expresan su temor al amo prosternándose ante él y no se atreven a levantar los ojos, porque así afirmarían su individualidad. Sacudir la cabeza significa negación, porque así indicamos un pensamiento que quebranta o debilita (763). Se levanta la cabeza para expresar desdén, esto es, superioridad sobre los otros. El fruncimiento de la frente indica la cólera, un movimiento interior contra un objeto (764). Los gestos más expresivos son los de la boca y sus alrededores, porque de allí parten las expresiones del lenguaje, que arrastran modificaciones muy variadas de los labios. En cuanto a las manos, para indicar sorpresa, se llevan a la cabeza como si se buscara en sí mismo un punto de apoyo (765). La marcha indica de una manera particular, no sólo la educación o la grosería, sino, por una parte, la laxitud, la afectación, la vanidad, etc., y, por otra, la regularidad, la modestia, la inteligencia, la franqueza., etc., de tal modo, que se pueden distinguir unos hombres de otros por la manera de andar.

Además hay menos vivacidad en la fisonomía y los gestos del hombre civilizado, que en el hombre incùlto. Como el primero sabe imponer silencio a la violencia interna de sus pasiones, guarda calma exterior y mesura en la libre manifestación corporal de sus sentimientos, mientras el segundo, que no sabe contener sus movimientos internos, cree no poderlos dar a entender mejor que por un lujo de gestos y movimientos de la fisonomía, con los que el hombre interior sale cómicamente al exterior (766) y permite que cada sensación se apodere de todo su ser, que como el animal parezca absorbido en una sensación particular. El hombre civil no necesita ser pródigo de gestos, porque la palabra le suministra el medio más elevado y propio para expresar todas las modificaciones de la representación (767). Por esto los antiguos recurrieron a la máscara inmóvil, renunciando al juego de la fisonomía del actor (768).

Ahora bien, lo mismo que estas corporalizaciones voluntarias

(763) Que hace vacilar o dudar.
(764) Fijarse en sí mismo frente a una cosa.
(765) Es decir, como si buscara una razón que explicara, disminuyera o hiciera desaparecer la sorpresa.
(766) El interior se càmbia, sin reflexión, en una cosa exterior.
(767) El lenguaje no es el pensamiento ni la idea, sino su representación, por medio de la que se da a entender.
(768) Llegaban así al extremo de exagerar la importancia del lenguaje.

dquieren por la fuerza de la costumbre algo de mecánicas y no xigen esfuerzo de la voluntad, algunas corporalizaciones involun- arias de las sensaciones del alma pueden a su vez producirse tam- ›ién con consciencia y libertad. La voz humana, ante todo, entra n esta categoría; al ser lenguaje deja de ser manifestación involun- aria del alma. La risa de burla también es un hecho acompañado le libertad, y en los gemidos hay más voluntad que necesidad na- ural.

Ahora bien, lo mismo que estas corporalizaciones voluntarias adquieren por la fuerza de la costumbre algo de mecánicas y no exigen esfuerzo de la voluntad, algunas corporalizaciones involuntarias de las sensaciones del alma pueden a su vez producirse también con consciencia y libertad. La voz humana, ante todo, entra en esta categoría; al ser lenguaje deja de ser manifestación involuntaria del alma. La risa de burla también es un hecho acompañado de libertad, y en los gemidos hay más voluntad que necesidad natural.

Toda fisonomía tiene una expresión tras de la que se ve aparecer al primer golpe de vista una individualidad agradable o desagrable, fuerte o débil. Ante esta apariencia formamos instintivamente el primer juicio general sobre los demás. Pero el error se desliza fácilmente en este juicio, porque este elemento exterior, que es aquí el preponderante, al estar señalado por la forma inmediata (769) no corresponde perfectamente a un grado del espíritu, lo que hace que un exterior agradable o desagradable pueda ocultar otra cosa distinta de lo que anuncia. El juicio formado sobre la expresión de la filosofía sólo tiene un valor inmediato, y por tanto, puede ser verdadero, pero también puede ser falso. Por sus acciones, más bien que por sus rasgos exteriores, es por lo que se conoce al hombre. Y el mismo destino del lenguaje (770) es suministrar al hombre un medio de disimular, más bien que de manifestar su pensamiento.

§ 37

En sí la materia no tiene realidad en el alma (771). Esta, en cuanto existe por sí, se separa de su ser inmediato y se coloca este ser enfrente de sí misma como su cuerpo (772), el cual no sabría

(769) Porque esta cosa exterior, predominante, está cargada del carácter de la inmediatidad.

(770) Que pertenece a una esfera más concreta del espíritu.

(771) Como ya quedó explicado anteriormente.

(772) Como corporeidad.

oponer resistencia a su actividad formativa [773]. El alma que se ha opuesto a sí misma su ser, que lo ha suprimido y se lo ha apropiado, ya no es el alma, ni el espíritu en su esfera inmediata. El alma real en la costumbre de sus sensaciones y del sentimiento de sí concreto, es virtualmente la idealidad por sí de sus determinabilidades [774], existe dentro de sí misma, en su exterioridad, y constituye una relación infinita con ella misma [775]. Este ser por sí del libre universal, es el ensueño más elevado del alma en el yo, en el universal abstracto, que es también [776] pensamiento y sujeto por sí y sujeto determinado de este juicio, en donde el yo, mientras rechaza [777] como un objeto, como un mundo que le es exterior la totalidad natural de sus determinaciones, se coloca también en relación con ella de tal forma, que él se refleja inmediatamente sobre sí mismo en su totalidad. Tal es la conciencia [778].

(Zusatz). La representación que el alma se da de sí misma en su cuerpo no es una representación absoluta, ni suprime completamente la diferencia del alma y el cuerpo. Es la naturaleza de la idea lógica, según la que se hace todo desarrollo, la que exige que esta diferencia haga el papel que le pertenece [779]. El cuerpo guarda, por consecuencia, un elemento puramente orgánico, que escapa al poder del alma, de tal suerte, que en la representación del alma en su cuerpo, no abraza más que el lado de este último. Sin embargo, atendiendo al sentimiento de esta limitación de su poder, el alma se refleja sobre sí misma, y rechaza lejos de sí su corporeidad como un ser que le es extraño. Por esta vuelta sobre sí mismo, el espíritu concluye su liberación de la forma del ser, se da la forma y la esencia y llega a ser el yo [780]. Sin duda el alma, en cuanto sujeto o individuo [781], es ya virtualmente el yo. Pero la subjetividad inmediata y natural no sabría constituir por sí sola el yo verdadero [782], porque el yo es este ser universal y simple que no existe realmente hasta que se tiene a sí mismo por objeto, cuando ha llegado

(773) Es decir, que el alma, representándose a sí misma en la materia, transforma la materia, que no podría oponerle resistencia.
(774) Es decir, que el alma real es la idealidad que existe por sí; pero no esta idealidad más que en sí, en estado virtual.
(775) En su exterioridad vuelve a acordarse de sí misma.
(776) En cuanto que es él mismo este universal.
(777) Excluye, envía fuera de sí.
(778) Así el yo es ya, en cierto modo, el pensamiento.
(779) Mantenga y haga valer su derecho.
(780) Lo que domina, en efecto, en el alma, es la forma lógica del ser.
(781) En cuanto subjetividad o individual.
(782) La realidad del yo.

ser por sí de ser simple en el ser simple, lo universal que está en ɘlación con lo universal (783). Lo universal que está en relación on sí mismo (784), no existe en ninguna parte fuera del yo. En ɜ naturaleza exterior, lo universal no llega al más alto grado de ctividad de su poder, más que destruyendo la existencia individual, ɔ que no constituye el ser por sí verdadero. El alma natural no s tampoco al principio más que la posibilidad real (785) de este ser ›or sí. Sólo en el yo, esta posibilidad se cambia en realidad. Por onsecuencia, en el yo, tiene lugar un despertar de un orden más levado que el despertar natural, el cual está encerrado en la sen-ación de las cosas individuales (786). Porque el yo es el relámpago ue brilla (787) al través del alma natural y borra allí su naturali-lad. Por consecuencia, en el yo se produce la idealidad del ser na-ural y llega la esencia del alma para el alma misma (788).

Este es el término en donde se detiene el desarrollo antropo-ógico del espíritu. Volviendo atrás nuestras miradas sobre este des-rrollo, veremos cómo el alma humana se diferencia del alma animal, ue permanece aprisionada en la individualidad y en las limitacio-ıes de la sensación, se eleva sobre el contenido de esta última, con-enido limitado que se acuerda mal con su naturaleza virtualmente nfinita —cómo ha idealizado ella este contenido— cómo en la cos-umbre lo ha transformado en algo general, en un ser que guarda us determinaciones, en un todo, en un simple ser (789), —cómo ıa llenado el espacio vacío de su vida interna (790) de un contenido ue se ha hecho adecuado por medio de su universalidad (791)—

(783) Aquí se ve, por primera vez, la relación de dos términos que son ɔs dos universales en cuanto a la forma y al contenido: la relación del yo y lel no yo.

(784) En el sentido de que está en relación con un término universal :omo él.

(785) La posibilidad real está tratada, con mayor amplitud, en la *Lógica*, lel mismo autor.

(786) Es decir, el sueño en que el alma siente, simplemente, las cosas ndividuales.

(787) La acción del yo atraviesa el alma natural y suprime o transfor-na la naturalidad.

(788) De este modo encontramos aquí un despertar de un orden más ›levado que el despertar natural, en el que la idea comienza a existir en ›uanto idea.

(789) Hay también una vuelta al ser, pues, como se ha visto, la costum-›re constituye un nuevo estado inmediato del alma.

(790) El espacio vacío de su interioridad.

(791) Como el verdadero contenido del espíritu es lo universal, el alma ıue no tiene otro contenido que la sensación, es un alma vacía de su verda-lero contenido.

cómo ha colocado en sí misma el ser, condicionando al mismo tiempo su cuerpo para el uso de su idealidad, de su libertad (792)— cómo por fin ha llegado a ser éste universal, que existe en cuanto yo, es decir, este universal que está en relación con sí mismo e individualmente determinado, esta totalidad abstracta que existe por sí, y se ha libertado de su naturaleza corporal (793). Mientras en la esfera del alma puramente sensible, la individualidad activa (794) se produce bajo la forma de genio, como un poder que obra sobre la individualidad inmediata, y esto de tal forma, que aparece como si no obrase más que desde fuera y también como si no obrase más que desde dentro (795), en el punto de desenvolvimiento del alma, por el contrario, a donde hemos llegado aquí, la individualidad activa se ha realizado en la existencia del alma, en su corporeidad, y recíprocamente, ella ha colocado en sí misma al ser (796) de tal forma, que ahora esta individualidad, el yo, se percibe a sí mismo en su contrario y es la intuición de sí mismo (797).

(792) Porque la idealidad es la libertad y los grados de la idealización del alma en el espíritu son, por lo tanto, los grados de su libertad.

(793) Trátase aquí del universal concreto y determinado.

(794) Activa, porque éste es el carácter de la relación del individuo con su genio.

(795) El genio o el mundo de cada individuo no está ligado con él más que por una relación exterior y contingente.

(796) Se ha dado a sí misma un ser nuevo, una existencia nueva de tal modo, que al transformar su cuerpo, se ha transformado él mismo.

(797) Así, la individualidad del genio ha llegado a ser el yo, y la relación del genio con el individuo relación del yo con el no-yo.

El yo y el no-yo no existen aquí bajo cierta forma universal, y así el yo tiene una percepción de sí mismo y del no-yo; pero no hay el pensamiento que se eleva sobre la esfera de la reflexión a la esfera de la unidad verdadera, frente a la cual, y en la que el yo y el no-yo, no son más que momentos subordinados. Tal pensamiento está lejos todavía de la esfera en que nosotros estamos colocados.

Por consecuencia, aquí en la consciencia el espíritu no se piensa a sí mismo en su contrario; no es este pensamiento, sino la intuición de sí mismo en su contrario; es, en efecto, esta intuición,

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU [798]

Conciencia

§ 38

La conciencia constituye la esfera de la reflexión del espíritu y de la relación del espíritu con sí mismo en cuanto espíritu fenoménico [799]. El yo es la relación infinita del espíritu con sí mismo; pero ésta no es más que una relación subjetiva, nada más que la certidumbre que el espíritu tiene de sí mismo [800]. La identidad inmediata del alma natural se ha elevado a esta identidad con sí, pura e ideal, y el contenido de la primera ha llegado a ser objeto en esta esfera de la reflexión por sí [801]. Esta libertad abstracta por sí, comunica también a su determinabilidad, a la vida natural del alma, su libertad, dejándola subsistir como un objeto independiente. De este objeto que le es exterior, el yo tiene primeramente conocimiento, y así es como es consciencia. El yo, en cuanto constituye esta negatividad absoluta, es en sí la identidad de sí misma en su contrario [802].

El yo es él mismo y se apodera del objeto como de un contrario virtualmente suprimido [803]; constituye un extremo de la relación y la relación entera. Es la luz que se manifiesta en sí misma y que a la vez manifiesta otra cosa distinta de sí misma.

(Zusatz). Según hemos anotado, se debe concebir el yo como lo universal individualmente determinado y que, en su determinabilidad o diferencia, no está en relación más que con sí mismo. Esto es lo que hace ya que el yo constituya una relación con sí mismo inmediatamente negativa; por consecuencia, el contrario no mediatizado de su universalidad, separado de toda determinabilidad y, por consecuencia, la individualidad abstracta y simple [804]. No sola-

(798) Hegel divide el estudio de la Filosofía del espíritu en tres partes: *Antropología*, de la que ya hemos tratado; *Fenomenología*, que es la que comienza en el presente capítulo, y *Psicología*.

(799) En cuanto fenómeno, en cuanto aparece dentro de sí mismo.

(800) Lo cual todavía no es la certeza o la verdad objetiva.

(801) El contenido del alma natural.

(802) El yo es una *negatividad*, en cuanto suprime y absorbe en sí todo lo que no está en él.

(803) Es decir, como un objeto que, considerado en sí mismo, está ya suprimido con relación al yo, y el yo no hace más que realizar esta virtualidad.

(804) En su estado inmediato el yo es la relación negativa con sí mismo, en donde lo universal y lo individual son inseparables, y en donde existen los dos en estado virtual, inmediato y abstracto.

mente nosotros que lo consideramos, que diferenciamos así el yo en sus momentos opuestos, sino el yo mismo, en virtud de su individualidad universal y, partiendo de su individualidad, que se diferencia en sí mismo, es el yo mismo, decimos, el que se diferencia de sí mismo [805]. Porque su individualidad exclusiva, en cuanto está en relación con sí misma, se rechaza a sí misma y rechaza también su individualidad [806], colocándose así como contraria de sí misma, contrario que contiene de una manera inmediata, lo que quiere decir que se establece bajo la forma de universal. Pero la determinación de la individualidad universal abstracta, que es esencial al yo, constituye su ser [807]. El yo y su ser están, por consecuencia, unidos de una manera indivisible. El ser, en cuanto momento absolutamente inmediato, indeterminado, sin diferencia, debe, ciertamente, por una parte, distinguirse del pensamiento que se diferencia a sí mismo y que se mediatiza con sí mismo por la supresión de la diferencia; en otros términos, debe distinguirse del yo [808]; pero, por otro lado, el ser es idéntico con el pensamiento [809], porque éste vuelve de toda mediación a la inmediatidad, de toda diferenciación de sí mismo a su unidad pura. El yo es, por consecuencia, el ser o, si se quiere, contiene al ser como momento.

Colocando este ser a la vez como mi contrario y como idéntico conmigo, sé y tengo la absoluta certeza de mi ser [810]. No se debe considerar esta certidumbre como una especie de propiedad del yo, como una determinación de su naturaleza, sino que se la debe considerar como constituyendo su naturaleza misma, porque el yo no podría existir sin diferenciarse de sí mismo, lo que quiere decir, precisamente, que no puede existir sin saberse a sí mismo, sin poder y sin tener esta certidumbre de sí mismo. La certeza es al yo, lo que la libertad es a la voluntad. Lo mismo que la primera constituye la naturaleza del yo, la segunda constituye la de la voluntad. Sin embargo, no se debe comparar esta primera certeza con

(805) El ser entero del yo consiste en esta diferenciación.

(806) Literalmente. Porque en cuanto que se pone en relación con sí misma, su individualidad exclusiva se excluye a sí misma y, por lo tanto, se excluye de la individualidad.

(807) Lo universal y lo individual son inseparables en el yo; pero, al principio, existe cierta individualidad universal.

(808) Debe distinguirse del pensamiento que se mediatiza con sí mismo del yo.

(809) Idéntico en el sentido de que el pensamiento es también el ser y en este sentido es idéntico con el ser.

(810) Esta es la condición absoluta de todo saber, así como de la certidumbre o afirmación de mi ser.

a libertad subjetiva, con el libre albedrío. Sólo la certeza objetiva, a verdad, corresponde a la libertad real de la voluntad (811).

Así el yo que tiene la certeza de sí mismo es al principio un er puramente subjetivo, un ser libre, con una libertad puramente .bstracta. Es la idealidad o la negatividad de hecho indeterminada le toda limitación. Por consecuencia, no es a una diferencia real, ino a una diferencia formal, a la que el yo tiende diferenciándose le este modo.

Con relación al yo, este desarrollo se hace de tal manera, que ·l yo no recae en la esfera antropológica, en la unidad sin concien:ia del espíritu y de la naturaleza, sino guardando la certeza de sí nismo, así como su libertad; deja a su contrario desenvolverse en ına totalidad parecida a la suya, y cambia el ser corporal tal como :s en el alma en un ser que se coloca enfrente de él de una manera ndependiente, en un objeto, en la acepción propia de la palabra. Como el yo no es al principio más que el ser subjetivo puramente ıbstracto, el ser puramente formal, el ser que, diferenciándose por :ompleto de sí mismo, no tiene contenido, la diferencia real, el :ontenido determinado se encuentra fuera de él y reside en el objeto. Pero como, por otra parte, el yo contiene actualmente en sí mismo .a diferencia, en otros términos, como es virtualmente la unidad de ;í mismo y su contrario, está necesariamente en relación con la diferencia que existe en el objeto y se refleja inmediatamente desde este :ontrario sobre sí mismo. El yo se apodera (812) así de este término, que se diferencia realmente de él (813), y pasando a este contrario pasa a sí mismo y guarda su certeza en toda intuición. Solamente cuando llego a este punto en que me conozco como yo y mi contrario es mi objeto, se coloca delante de mí y se encuentra al mismo tiempo colocado idealmente en mí, y lleva por consecuencia a la unidad. Por esta razón comparábamos el yo con la luz. Lo mismo que la luz es la manifestación de sí misma y de su contrario, la obscuridad, y se manifiesta ella misma al manifestar este contrario, así el yo se revela a sí mismo hasta que su contrario se revela a él, bajo la forma de un término independiente.

(811) Aquí en el yo y en la certeza del yo no hay más que una certeza imperfecta, como en el libre albedrío no hay más que una forma imperfecta de la voluntad; la certeza objetiva, la verdad, tiene su término en la libertad racional y real de la voluntad.

(812) Va más allá, rebasa al apoderarse.

(813) Esta es la diferencia que distingue la oposición de los términos, tal como tiene lugar en la esfera del yo, de la que tiene lugar en la esfera del alma.

Se ve ya suficientemente por esta exposición general de la naturaleza del yo, que por lo mismo que ésta entra en conflicto con el objeto exterior, constituye una esfera más alta que la del alma natural; de esta alma impotente y empeñada en una unión, por decirlo así, embrionaria con el mundo, en donde se producen, a causa de esta misma impotencia, los diversos estados morbosos del espíritu que hemos considerado precedentemente.

§ 39

La identidad del espíritu con sí mismo, tal como al principio está establecida en el yo (814), no es más que su identidad formal y abstracta. El espíritu que en cuanto alma tiene la forma de la universalidad substancial (815), se encuentra aquí en esta regresión subjetiva sobre sí mismo; pero en relación con esta substancialidad como con un término negativo obscuro que no puede alcanzar. Por consecuencia, la consciencia es, como toda relación en general, la contradicción de la independencia de dos extremos y de su identidad, en donde estos extremos se encuentran absorbidos.

En cuanto yo, el espíritu es esencia. Pero por lo mismo que en la esfera de la esencia la realidad está colocada como existiendo de una manera inmediata y de una manera ideal a la vez, el espíritu no existe en cuanto conciencia más que como espíritu fenoménico (816).

(Zusatz). La acción negativa que el espíritu puramente abstracto o la simple conciencia ejerce sobre su contrario, es una acción negativa, indeterminada y superficial; no es una acción absoluta. Por esta razón, en esta esfera se produce la contradicción de un objeto que, por una parte, existe en mí y, por otra, tiene una existencia independiente fuera de mí, como la obscuridad tiene una existencia fuera de la luz (817). El objeto aparece ante la conciencia, no como un término establecido por el yo, sino como un término inmediato que existe simplemente y que le es dado: porque la conciencia no sabe todavía que el objeto es actualmente idéntico con el espíritu, y que por una escisión espontánea del espíritu con

(814) En cuanto yo.

(815) *Substancial* en el sentido de substancia todavía envuelta, que no ha establecido sus modalidades ni sus determinaciones.

(816) El espíritu que no aparece aquí en cuanto conciencia.

(817) Esto es, que la oscuridad, aun estando en la luz y siendo inseparable de ella, permanece, sin embargo, exterior a ella.

í mismo (818), aparece como poseyendo una completa independencia. Por esto sabemos que existe así nosotros, que nos hemos elevado a la idea del espíritu y, por consecuencia, sobre la identidad abstracta y formal del yo.

§ 40

Puesto que el yo no existe por sí más que como identidad formal, el movimiento dialéctico de la noción, la determinación poseída (819) de la conciencia, no existe para él como obra de su propia actividad (820), sino que es virtualmente y para la consciencia un cambio del objeto. Por consecuencia, la conciencia aparece diferentemente determinada siguiendo la diferenciabilidad del objeto dado, y su formación aparece como un cambio de las determinaciones de su objeto. El yo, el sujeto de la conciencia, es el pensamiento (821): el desenvolvimiento lógico del objeto, es un elemento lógico en el sujeto y en el objeto, y ésta es su conexión absoluta, porque el objeto es el objeto del sujeto (822).

COMENTARIO

La forma más determinada en que puede afrontarse la filosofía de Kant, es en cuanto esta filosofía ha concebido el espíritu como consciencia y no es, por tanto, una filosofía, sino una fenomenología del espíritu. Esta filosofía considera el yo como término de una relación con un objeto que rebasa su esfera, objeto que en su determinación abstracta es *la cosa en sí,* y bajo esta forma infinita toma la inteligencia y la voluntad. Si en la noción del *juicio reflexivo* se eleva a la idea del espíritu, del sujeto objeto, de un entendimiento intuitivo, etc., así como tiene la idea de la naturaleza, esta idea recae también en el círculo del fenómeno, es decir, de un principio subjetivo. Reinhold, por consecuencia, ha determi-

(818) Por lo mismo que la conciencia no toma la unidad verdadera, no puede tomar el principio de la diferencia.

(819) La determinación que progresa y va desenvolviéndose.

(820) De su actividad, dice el texto.

(821) No el pensamiento general o absoluto, sino cierto pensamiento, cierta determinación del pensamiento.

(822) En principio el yo, considerado como sujeto de la conciencia, es pensamiento; el objeto, a su vez, se desenvuelve y se determina, siguiendo un elemento, una necesidad lógica, que existe también en el sujeto, que es su relación absoluta y que hace que el objeto sea objeto del sujeto y que no sea objeto, sino siendo objeto del sujeto.

nado el verdadero sentido de esta filosofía, considerándola como una teoría de la conciencia o de la *facultad representativa,* como él la llama. El punto de vista de la filosofía de Fichte es el mismo y el no yo existe allí determinado simplemente como objeto del yo, tal como se produce en la conciencia, en donde se coloca como un obstáculo infinito, es decir, *como una cosa en sí.* Así, estas dos filosofías demuestran que el espíritu está en relación con su contrario, y al mismo tiempo demuestran que no se han elevado a la noción, ni al espíritu tal y como existe en y por sí.

Relativamente al *spinozismo,* se debe, por el contrario, anotar que en el juicio por el cual el espíritu se determina como yo, como sujeto libre frente a la determinabilidad (823), se eleva sobre la substancia, y la filosofía, en cuanto toma este juicio como una determinación absoluta del espíritu, se eleva sobre el *spinozismo.*

(Zusatz). Aún cuando el desenvolvimiento de la conciencia tiene su manantial en la constitución propia e interna de la conciencia misma y ejerce una acción negativa sobre el objeto, de tal forma, que éste es cambiado por la conciencia, sin embargo, este cambio aparece todavía como si se realizara sin la actividad subjetiva de la conciencia, y las determinaciones que ésta establece en el objeto son determinaciones que no pertenecen más que al objeto; son determinaciones puramente inmediatas.

(Zusatz 2). Lo que también domina en Fichte, es la necesidad para el yo de ser perfeccionado por el no yo.

La doctrina de Fichte no tiende a la unidad verdadera de los dos términos. Esta unión no reside allí más que como una unidad que debe ser; porque se parte de esta falsa suposición: de que el yo y el no-yo son algo absoluto en su estado de separación, en su finitud (824).

§ 41

El fin del espíritu, en cuanto conciencia, es hacer que esta aparición de sí mismo llegue a ser idéntica con su esencia, elevar la certidumbre de sí mismo a la verdad. La existencia que el espíritu tiene en la conciencia, es una existencia finita, pues, como no es más que una relación formal con sí mismo, no es más que la certeza.

(823) Es decir, el objeto del no yo.
(824) Pueden verse estos puntos tratados con mayor amplitud en la *Historia de la Filosofía,* del mismo autor que traducimos.

Puesto que el objeto sólo está determinado de una manera abstracta como objeto del yo o, si se quiere, puesto que el espíritu en su relación con el objeto sólo se refleja sobre sí mismo como un yo abstracto, tiene un contenido que esta existencia no se ha aprobado todavía [825].

(Zusatz). La simple representación no distingue la *certeza* y la *verdad*. Y lo que es cierto para ella, lo que considera como un estado subjetivo, acorde con el objeto, lo llama verdadero, por insignificante e imperfecto que sea el contenido de este estado subjetivo. Pero la filosofía debe establecer una distinción esencial entre la noción de la verdad y la simple certeza; porque la certeza que el espíritu tiene de sí misma en la esfera de la simple conciencia, es todavía una cosa falsa [826], una cosa que se contradice; porque aquí el espíritu, al lado de la certidumbre abstracta que posee de permanecer en sí mismo, tiene inmediatamente la certidumbre opuesta de estar en relación con un término distinto de sí mismo. Esta contradicción debe ser suprimida, y en ella misma hay una tendencia a suprimirse. La certidumbre subjetiva no debe detenerse ante el objeto como ante un límite, sino que debe tender a la objetividad verdadera. Y el objeto, a su vez, no debe llegar a ser ni objeto de una manera puramente abstracta, sino siguiendo todos los aspectos de su naturaleza concreta. Este extremo es ya presentido por la razón que tiene fe en sí misma; pero solamente lo alcanza el conocimiento racional, el conocimiento que sigue la noción [827].

§ 42

Los grados de esta elevación de la certeza a la verdad, son:

a) La *conciencia en general,* la conciencia que tiene un objeto como tal.

b) La *conciencia de sí,* que tiene el yo por objeto.

c) La unidad de la conciencia y la conciencia del yo, en donde el espíritu se percibe a sí mismo en el contenido del objeto, y se percibe como determinado en y por sí. Tal es la *razón, la noción del espíritu* [828].

(825) Es decir, que es preciso elevarse sobre la conciencia para llegar a apropiarse el contenido.

(826) Lo no verdadero, lo que no es lo verdadero y real.

(827) Se puede decir que la certeza es un estado, no sólo subjetivo, sino pasivo, con relación al objeto que la engendra.

(828) Del espíritu como tal o propiamente dicho.

(Zusatz). Los tres grados de la elevación de la conciencia a la razón que acabamos de señalar en el parágrafo precedente, están determinados por la potencia de la noción, cuya acción se ejerce tanto sobre el sujeto como sobre el objeto, y pueden, por consecuencia, ser considerados como juicios. Pero, como ya hemos dicho, el yo abstracto, la simple conciencia, no tiene todavía ningún conocimiento. A esto se debe el que mientras el no-yo, que se coloca al principio en la conciencia como una existencia independiente, se encuentra suprimido por la potencia de la noción que se afirma en él —y que, por consecuencia, el objeto se despoje de su forma inmediata, exterior e individual, y revista la forma de lo universal y dé el ser que le es dado interiormente, y que la conciencia reciba este objeto así reproducido (829)—, la realización de esta involución interna del yo mismo aparece ante éste simplemente como un acto, por el cual da al objeto una existencia interior (830). Esto no sucede hasta que el objeto ha revestido la forma interna del yo (831), y la conciencia, desarrollándose, ha llegado a ser conciencia de sí, que el espíritu ve en la potencia de su actividad interna (832) la potencia que está presente en el objeto y que le penetra con su acción. Así, lo que en la esfera de la simple conciencia no existe más que para nosotros que consideramos el objeto (833), en la esfera de la conciencia de sí existe para el espíritu mismo. La conciencia de sí tiene la conciencia por objeto, y se establece así frente a ella. Pero la conciencia se vuelve a encontrar como momento en la conciencia de sí. Por consecuencia, la conciencia de sí tiende necesariamente al punto en donde reposando en sí misma (834) se coloca delante de ella otra conciencia de sí, y se da en ésta un objeto que es idéntico con ella, pero que tiene también una existencia independiente (835). Este objeto es al principio un yo inmediato individual. Pero cuando éste se encuentra libertado de esta forma de la subjetividad ex-

(829) El objeto se encuentra reproducido en la conciencia, no en cuanto objeto inmediato y exterior, sino en cuanto objeto modificado, transformado por la potencia de la nación.

(830) El no yo es tal más que en y por el yo y en cuanto momento esencial del yo; de suerte que el yo, al apoderarse del objeto y desenvolverlo, se apodera de sí mismo, de su naturaleza y la desenvuelve.

(831) Ha llegado a ser cosa interior en el yo y como el yo.

(832) De su propia interioridad.

(833) Desde el punto de vista de la idea especulativa.

(834) Por la repulsión de sí misma de con sí misma.

(835) Así se tiene en principio la oposición de la conciencia de sí y de la conciencia.

:lusiva (836) que le acompaña todavía y es tomado como una realidad ȷue la subjetividad de la noción ha penetrado y, por tanto, como dea (837), la conciencia tiene la identidad mediata con ella y tiene :l ser por sí concreto del yo, la razón que se reconoce a sí misma :n el mundo objetivo, la razón absolutamente libre (838).

Es de absoluta necesidad anotar que la razón (839), que en nuestra exposición aparece como la tercera y la última, no es un :érmino que llega simplemente el último, un resultado de datos que .e son en cierto modo extraños, sino que es más bien el principio ȷue existe en el fondo de la conciencia y de la conciencia de sí, y ȷue se reconoce y se afirma por la supresión de estas últimas como su unidad originaria y su verdad.

LA CONCIENCIA COMO TAL

Conciencia sensible

§ 43

La conciencia es al principio conciencia inmediata y, por consecuencia, su relación con el objeto es la certidumbre simple y abstracta que tiene de este último (840). A su vez y por esto mismo, el objeto es un objeto inmediato que existe simplemente, que se refleja sobre sí mismo, y que está, además, determinado como individualidad inmediata (841). Tal es la conciencia sensible.

COMENTARIO

La conciencia en cuanto relación no contiene más que las categorías que pertenecen al yo abstracto o al pensamiento formal, y que son para ella determinaciones del objeto. Lo que del objeto sabe, por consecuencia, la conciencia sensible, es que existe, que es

(836) La subjetividad que aún no se ha desenvuelto por completo.

(837) No como idea absoluta, sino como idea, es decir, como unidad de las oposiciones o de los diferentes momentos de la esfera de la conciencia.

(838) Reconociéndose y realizándose en el mundo objetivo, y sobre todo en el espíritu absoluto.

(839) Tal es la marcha sistemática de la idea.

(840) La certeza comienza con la conciencia y, hablando con propiedad, no hay certidumbre ni conocimiento en la esfera del alma.

(841) Como inmediatamente individual.

una cosa individual (842). Esta conciencia aparece como la más rica en contenido, pero es la más pobre en pensamiento. Lo que hace rico este contenido son las determinaciones de la sensibilidad, que constituye la materia de la conciencia, el elemento substancial y cualitativo, que en la esfera antropológica es el alma, y que el alma siente dentro de sí misma. Esta es la materia que el yo (843) escinde y separa de sí mismo, marcándola al principio con la determinación del ser (844). La individualidad en el espacio y en el tiempo, el *aquí* y el *ahora*, pertenecen, estrictamente hablando, a la intuición. En este lugar no se debe tomar al principio el objeto, más que siguiendo la relación que contiene con la conciencia, a saber: como un ser que es exterior a la conciencia, pero que todavía no está determinado como exterior en sí mismo, o lo que es igual, como exterior a sí mismo (845).

(Zusatz). El primero de los tres grados del desarrollo del espíritu fenoménico que hemos marcado en el parágrafo precedente, es decir, la conciencia, recorre a su vez tres grados, a saber:

1º La conciencia sensible.

2º La conciencia perceptiva.

3º La conciencia intelectiva (846).

En esta serie de momentos hay un desarrollo lógico.

1º Al principio el objeto es un término inmediato que existe simplemente.

Así es como aparece en la conciencia sensible. Pero este momento inmediato no contiene verdad, y se pasa necesariamente de este momento a la existencia esencial del objeto.

2º Cuando esta esencia de las cosas que llega a ser el objeto de la conciencia, este yo no es conciencia sensible, sino conciencia perceptiva. En esta esfera los casos individuales están colocados en relación con lo universal, pero no están más que colocados en relación con él (847).

No existe, pues, todavía la verdadera unidad de lo individual

(842) Tales son las determinaciones más inmediatas de las categorías del ser, y de la esencia y de la categoría de la noción, que penetra en la conciencia como puede allí penetrar.

(843) El yo aquí entra en sí mismo, es decir, entra más profundamente en su naturaleza.

(844) Este es el momento inmediato, la inmediatidad del yo.

(845) El objeto es aquí exterior al sujeto, pero no exterior en sí mismo, porque todavía no se ha reflejado sobre el sujeto.

(846) Intelectiva o que sigue al entendimiento.

(847) Esto es, mezclados con lo universal.

' de lo universal, sino solamente su mezcla. Hay aquí una contra- licción [848] que desenvolviéndose aparta el tercer grado de la con- iencia.

3º La conciencia intelectiva, que encuentra en esta concien- ia su solución en el sentido de que el objeto está allí rebajado, o i se quiere, elevado a la fenomenalidad de un ser interno que existe)or sí [849]. Esta fenomenalidad es el ser viviente, si se considera 1 ser viviente haciéndose luz en la conciencia de sí [850], porque :n el ser viviente, el objeto que se cambia en una existencia subje- iva, y la conciencia se reconoce allí como constituyendo ella misma :l elemento esencial del objeto; se refleja del objeto sobre sí mismo / viene a ser su propio objeto [851].

Después de esta observación general de los tres grados de des- :nvolvimiento de la conciencia, vamos a examinarlos más de cerca, :omenzando por la conciencia sensible. No solamente esta forma de a conciencia se distingue de sus otras formas, porque en ella el objeto nos es dado por los sentidos, sino más bien porque en su :sfera el objeto, sea un objeto externo o interno, no está todavía narcado con ninguna determinación del pensamiento, y además, en :lla el objeto es un ser independiente que se refleja sobre sí mismo, un ser individual que se coloca enfrente de una individualidad, un ser inmediato.

El contenido particular del ser sensible, por ejemplo, el olor, :l sabor y el color, pertenece propiamente a la sensación, como ya hemos visto. Por otra parte, la forma especial de las cosas sensi- bles, la exterioridad en el espacio y en el tiempo, es la determina- ción del objeto tomado, como se verá, por la intuición.

Por consecuencia, lo que queda para la conciencia sensible como tal, es la determinación del pensamiento que acabamos de indicar, determinación en virtud de la cual el contenido múltiple y particu- lar de las sensaciones se encuentra llevado a una unidad que está fuera del yo [852]; unidad que no está presente a mi conciencia más que bajo una forma inmediata e individual que llega accidental- mente, y un instante después desaparece, cuya existencia y cuyas

(848) La contradicción de lo individual y lo universal.
(849) Este fenómeno es el ser viviente, el animal.
(850) Es decir, que en la contemplación del ser viviente, el yo encuentra un objeto que le es adecuado.
(851) Aquí la conciencia se descubre a sí misma como tal.
(852) Esta unidad es el objeto colocado frente al sujeto como una cosa independiente.

propiedades me son dadas y, por tanto, ignoro de dónde viene; porque tiene tal naturaleza y así contiene una verdad.

De este rápido examen de la naturaleza de la conciencia inmediata o sensible, síguese que esta conciencia es una forma inadecuada al contenido universal en y por sí del derecho, de la moral y de la religión, y que vicia este contenido, porque en ella el ser, absolutamente necesario, eterno, infinito e interno, reviste la forma del ser infinito aislado y exterior a sí mismo. Por consecuencia, cuando en nuestros días se ha pretendido que no hay más que un conocimiento inmediato de Dios [853], no se ha ido más allá de este conocimiento que puede afirmar de Dios simplemente que existe, que está fuera de nosotros, y que aparece en ésta la sensibilidad como dotado de tal o cual propiedad. Semejante conciencia no puede conducir más que a una especie de embrollo, mediante el cual se nos quiere hacer que aceptemos para la religión aserciones arbitrarias sobre la naturaleza del ser divino.

§ 44

El ser sensible [854], en cuanto es alguna cosa, llega a ser distinto de sí mismo.

Esta cosa [855] que se refleja sobre él mismo, tiene muchas propiedades; en cuanto ser individual, tiene en su inmediatidad predicados diversos. Por consecuencia, esta individualidad múltiple de la esfera sensible llega a ser un ente complejo [856], una multiplicidad de relaciones, de determinaciones reflejas y de generalidades [857], están allí estas determinaciones lógicas colocadas por el principio pensante, es decir, por el yo. Pero por el yo, en cuanto yo fenoménico. En su relación con el objeto así determinado, la conciencia sensible es la conciencia perceptiva [858].

(Zusatz). El contenido de la conciencia sensible es esencialmente un contenido dialéctico. Porque debe tener la forma individual, pero por esto mismo, no es un individuo, sino todos los individuos. Y precisamente porque el contenido individual excluye todo otro contenido, está en relación con un contrario, reproduce como

(853) Según la doctrina de Jacobi.
(854) Lo sensible en cuanto objeto.
(855) Como en cuanto objeto o no-yo, o mejor dicho, la cosa en el no-yo.
(856) Un ente complejo, un ser que abraza elementos múltiples.
(857) Nociones o representaciones generales, vagas e indefinidas.
(858) Conciencia perceptiva o percepción.

endo más allá de sus propios límites, como dependiendo de un ontrario, como mediatizado por este último y como implicando ste último. La verdad más próxima de la individualidad inmediaa es, por consecuencia, su relación con su contrario. Las determiiaciones de esta relación son lo que se llama determinaciones reflejas, · la conciencia que toma estas determinaciones, es la percepción.

PERCEPCIÓN

§ 45

La conciencia, que ha franqueado los límites de la sensibilidad, juiere tomar el objeto en su verdad. Ya no se detiene en el objeto puramente inmediato, sino que toma este objeto en cuanto mediatizado, en cuanto se ha reflejado sobre sí mismo y en su forma general. Hay así en el objeto una combinación de determinaciones sensibles y de determinaciones del pensamiento desenvueltas y conteniendo las relaciones más complejas, y por consecuencia, la identidad de la conciencia con el objeto, ya no es aquí la identidad abstracta, la certidumbre (859), sino la identidad determinada, un saber (860).

COMENTARIO

Si se quiere determinar de una manera más precisa el punto de vista de la conciencia, en el cual se coloca la filosofía de Kant para tomar el espíritu, se verá que éste es el punto de vista de la percepción, que es, en general, el punto de vista de nuestra conciencia ordinaria, como también el de las ciencias. La parte de la certidumbre sensible de percepciones o de observaciones individuales (861), que deben ser elevadas a la verdad (862), porque se las considera en su relación que se refleja sobre ellas, y, en general, se les cambia ante categorías determinadas en algo necesario y universal, en principios empíricos (863).

(859) La certidumbre, la convicción inmediata y subjetiva, que no puede llegar al verdadero saber, a la necesidad y la unidad del conocimiento mediato y especulativo.

(860) El saber es una identidad determinada en donde se unen el sujeto y el objeto.

(861) Individualidades, aisladas, separadas.

(862) Esto constituye, en efecto, la verdad de los hechos de las cosas individuales y sensibles, y es su principio, lo general, la idea.

(863) Experiencias generalizadas, que por esto mismo no pueden libertarse del elemento inmediato y empírico.

(Zusatz). Aunque la percepción toma su punto de partida en la observación sensible, no se detiene en ésta, no se limita simplemente a sentir, a saborear, a ver, a entender, sino que tiende necesariamente al punto en donde coloca su relación la cosa sensible con un término general, que no se podría observar de una manera inmediata en donde ella reconoce en las cosas individuales un elemento común en la fuerza, por ejemplo, la unidad de sus manifestaciones, y busca en estos casos las relaciones y las mediaciones que ligan unas con otras.

Por consecuencia, mientras la consciencia puramente sensible se limita a mostrar las cosas, o lo que es lo mismo, no las muestra más que en su inmediatidad, la percepción toma las relaciones, hace ver que cuando tales condiciones se dan, tal consecuencia se sigue y comienza a demostrar la verdad de las cosas (864). Esta demostración es, sin embargo, todavía una demostración imperfecta, no es la más alta demostración. Porque aquello por lo cual debe ser la cosa demostrada, es un término presupuesto y tiene necesidad de ser demostrado a su vez, de tal modo, que en esta esfera se va de una presuposición a otra presuposición y se cae en el progreso de la falsa infinitud. En este campo se mueve la ciencia empírica, según la cual todo debe caer en los límites de la experiencia.

Ya hemos hecho observar que el desenvolvimiento de la consciencia aparece como un cambio de las determinaciones de su objeto.

Podemos añadir, con relación a este punto, que mientras la consciencia perceptiva suprime la individualidad de las cosas y coloca éstas en su idealidad y demuestra que la relación del objeto con el yo no es ya una relación exterior (865), el yo vuelve a entrar en sí mismo, y se hace cada vez más interior a sí mismo, sin que la consciencia cese de considerar esta involución del yo como si tuviese lugar en el objeto.

§ 46

Esta unión de lo individual y de lo universal, es una mezcla; porque lo individual permanece allí como un ser que constituye el fondo de la relación, que guarda allí su existencia independiente

(864) La primera percepción de la verdad es el momento en donde el espíritu se eleva por encima de las cosas sensibles y comienza a reconocer y particularizar.

(865) Aquí la conciencia niega la exterioridad de la relación del objeto con el yo.

'ente a lo universal (866), con quien está al mismo tiempo en relaón. Contiene, por consecuencia, la contradicción multiforme (867) e la individualidad que, considerada en su contenido concreto, constuye el elemento independiente y propiedades múltiples que también on materias generales, independientes de este lazo negativo (868), unto unas como otras.

Aquí es, especialmente, en donde se produce la contradicción e lo finito al través de todas las formas de las escuelas lógicas, y : produce de la manera más concreta, porque la cosa está determiada como objeto.

ENTENDIMIENTO

§ 47

La verdad a que se concreta la percepción (869), es que el obeto constituya más bien el lado fenoménico, y que por el contraio, se oculte sobre sí mismo, constituya una existencia interna por í (870), lo universal. La conciencia de este objeto es el entendiniento. Esta existencia interna contiene, por una parte, la multilicidad del ser sensible en cuanto suprimido, y de esta manera es a identidad abstracta (871); pero, por otra parte, y a causa de esto 872) contiene también la multiplicidad, pero la multiplicidad en uanto diferencia interna y simple, que permanece idéntica con sí nisma en la sucesión de los fenómenos (873). Esta diferencia simle constituye la esfera de las leyes del fenómeno, su ejemplar innutable y universal (874).

(Zusatz). La contradicción que hemos indicado en el pará-

(866) Lo individual, la cosa sensible, creen, cuando está aquí en relación on lo universal, permanecer como conocimiento inmediato.

(867) También aquí la unión de lo individual y lo universal, como suede en donde puede reproducirse un número indeterminado de relaciones y ontradicciones.

(868) Un lazo negativo, porque la contradicción aún no está conciliada.

(869) La más próxima verdad de la percepción.

(870) Una cosa, un estado, una existencia interna, que existe por sí, es lecir, que ha vuelto sobre sí misma y que envuelve el otro aspecto, el aspeco externo.

(871) El momento inmediato del entendimiento.

(872) Es decir, a causa de la identidad abstracta, porque ésta supone la dentidad concreta, que contiene la multiplicidad y la diferencia.

(873) En cuanto diferencia *interna* en el sentido indicado y *simple* en cuanto aquí no tiene la multiplicidad y la diferencia de las cosas sensibles.

(874) Un tipo, pero un tipo imaginativo, una imagen, una figura ideal, no el pensamiento puro, universal, uno y absoluto.

grafo precedente, recibe su primera solución [875] en cuanto estas determinaciones múltiples e independientes del ser sensible, frente a sus relaciones recíprocas, y de la unidad interna de cada cosa individual [876], se encuentran absorbidas en la fenomenalidad de un principio interno que existe por sí [877], y cuando el objeto pasa de la contradicción engendrada en él por su reflexión sobre sí mismo, y por su reflexión sobre su contrario en la relación esencial con sí mismo.

Pero como la conciencia se eleva de la observación de la individualidad inmediata, y de la mezcla de lo individual con lo universal a la concepción del ser interno del objeto, así el objeto se encuentra determinado de una manera semejante al yo, y éste llega a ser conciencia intelectiva [878]. El entendimiento cree al principio poseer lo verdadero en este ser interno inteligible [879]. Sin embargo, este ser no es al principio más que un ser idéntico abstracto y sin diferencia. Las categorías de la fuerza y de la causa, nos suministran ejemplos de este principio interno. El verdadero principio interno debe, por el contrario, ser concebido como un principio concreto, como un principio que tiene en sí mismo su diferencia.

Así concebido este principio, no difiere de lo que llamamos ley. Porque la esencia de la ley, bien sea una ley en la naturaleza externa o una ley del mundo espiritual, consiste en una unidad indivisible, en una conexión interna y necesaria de determinaciones opuestas. Así la pena está ligada con el crimen por la ley. El culpable puede considerar la pena como algo que le es extraño [880], pero la noción del crimen contiene como momento esencial su contrario, la pena. En la naturaleza exterior, una ley, la del movimiento de los planetas, por ejemplo, según la cual, el cuadrado de los tiempos de las revoluciones está en relación con el cubo de las distancias, se debe considerar como una unidad interna necesaria de determinaciones diferentes. Sin duda esta unidad no es tomada más que por el pensamiento especulativo, pero se percibe ya en la multipli-

(875) Que por esto mismo, es una solución imperfecta.

(876) La contradicción consiste en la unidad interna y por esto mismo abstracta de cada cosa tomada individualmente y en las relaciones múltiples de las diversas cosas.

(877) Son rebajadas a, o en la aparición de un ser, de un principio interno que existe por sí.

(878) Conciencia que sigue al entendimiento, o conciencia en cuanto entendimiento, o conciencia que se ha elevado al entendimiento.

(879) *An jenem unsinnlichem Innem.*

(880) Como cosa que no está, necesariamente, ligada con la falta.

idad de los fenómenos por la conciencia intelectiva. Las leyes son as determinaciones del entendimiento que es inherente al mundo nismo. Por consecuencia, la conciencia intelectiva vuelve a encontrar en ellas su propia naturaleza y se hace presente a sí misma.

§ 48

La ley, que es la relación de determinaciones generales y pernanentes, contiene, en cuanto su diferencia es una diferencia interna, u necesidad en sí misma. Una de las dos determinaciones al no liferenciarse de la otra, como determinación exterior (881), existe nmediatamente también en la otra. Así constituida la diferencia nterna, es la que es en realidad una diferencia en sí misma, o, si e quiere, una diferencia que no es una (882). En esta determinación le la forma en general, la consciencia, que como tal contiene la inlependencia recíproca del sujeto y del objeto, ha desaparecido virualmente (883). El yo en su ejecución (884) tiene un objeto que 1o difiere de él; es él mismo su objeto, es la conciencia de sí.

(Zuzatz). Lo que hemos dicho en el parágrafo precedente de a diferencia interna que constituye la esencia de la ley, a saber, que :sta diferencia no es una, se aplica también a la diferencia del yo, 1ue es el objeto de sí mísmo. La ley no es una cosa simplemente ›puesta a otra cosa, sino una cosa que existe diferenciada en sí misna (885), una cosa que permanece idéntica con sí misma en su liferencia. Igual sucede con el yo cuando es el objeto de sí mismo , que se conoce a sí mismo (886). Por consecuencia, cuando la con:iencia en cuanto a entendimiento piensa las leyes, se coloca en reación con un objeto en donde el yo encuentra el reflejo de sí mismo, , llega así a ese punto en donde empieza a desarrollarse como cons:iencia de sí; pero como la consciencia puramente intelectiva no se :leva, como ya hemos hecho observar anteriormente, a ese punto

(881) Una determinación que no es exterior a otra determinación y en ste sentido hay una diferencia interior.

(882) La verdad de la diferencia es su supresión, es decir, la unidad de os contrarios.

(883) Aquí encontramos una determinación formal en el sentido de que odavía no hay más que una conciliación o una unidad inmediata del sujeto ' del objeto, tal como se realiza en la conciencia de sí.

(884) En cuanto juzga, en cuanto se divide y se coloca como sujeto›bjeto.

(885) Una determinación diferenciada, o bien una diferencia.

(886) El yo, que conoce el objeto como una cosa que es un momento de í mismo, que es él mismo, y así, conociendo el objeto, se conoce a sí mismo.

en que se piensa en la ley, la unidad de las determinaciones opuestas, es decir, se desenvuelve dialécticamente de una de estas determinaciones, la determinación opuesta de esta unidad es todavía cosa muerta para esta conciencia, y, por tanto, una cosa que no está de acuerdo con la actividad del yo. En el ser viviente, por el contrario, la conciencia tiene como la intuición del proceso de la posición y de la supresión de las determinaciones opuestas, y ve que la diferencia no es allí una, es decir, que no es una diferencia absolutamente inconciliable (887). Porque el ser viviente es este ser interno, que no permanece en el estado de un ser interno abstracto, sino que entra por completo en su manifestación externa; es un ser que se mediatiza negando el momento inmediato y exterior, pero que él mismo suprime esta mediación para volver a un estado inmediato (888). Esta es una existencia sensible y exterior, y, al mismo tiempo, completamente interior; es un ser material en donde la exterioridad de las partes está suprimida, en donde la individualidad está idealizada y se encuentra absorbida como momento, como miembro en el todo (889), en una palabra, la vida debe ser considerada como fin de ella misma, como fin que tiene en ella misma su medio, como una totalidad en donde cabe diferencia; es, a la vez, fin y medio. En la conciencia de esta unidad dialéctica, de esta unidad viviente, de las diferencias, se escinde la conciencia de sí, la conciencia de la idealidad simple, que es el objeto de sí misma, y, por consecuencia, tiene en ella misma su diferencia, en donde se inician en otros términos el conocimiento de lo que constituye la verdad del ser natural, la conciencia y el conocimiento del yo (890).

CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO

§ 49

La verdad de la conciencia es el conocimiento de sí mismo, que constituye el fundamento de ella, de tal forma que, en la existencia, toda conciencia de otro objeto es conciencia de sí (891): yo percibo

(887) Absolutamente fija.
(888) Que no es sino el primer estado, la primera inmediatidad.
(889) En este sentido está idealizado y aparece como rebajado a una cosa ideal, que no es más que una función, un miembro individual, envuelto y absorbido en la idea una del animal.
(890) Del yo, que constituye la verdad del ser natural.
(891) Es decir, que en la existencia, en el hecho, toda conciencia de un objeto distinto de otro objeto oculto es la conciencia de sí.

l objeto como mi objeto y, por consecuencia, me percibo a mí mis-ıo. El yo-yo expresa la conciencia de sí, la libertad abstracta, la dealidad pura (892). La conciencia de sí que existe de este modo, no s la conciencia de sí en su realidad; porque mientras se establece sí misma como un objeto, no es un objeto, puesto que no hay di-erencia entre ella y el objeto.

(Zusatz). En la expresión yo se encuentra enunciado el rincipio de la razón y de la libertad absoluta. La libertad y la ra-ón quieren que yo me eleve a la forma del yo-yo, que reconozca odas las cosas como mías, como estando en mí mismo; que hace o que yo soy; en una palabra, que yo y el mundo estamos en una ola y misma consecuencia, y que yo me encuentro a mí mismo en l mundo, y recíprocamente. Sin embargo, esta unidad del yo y del bjeto que constituyen el principio del espíritu, no está al principio ontenida más que de una manera abstracta en la conciencia inme-liata de sí, y no es reconocida por la conciencia, sino por nosotros ue la consideramos. La conciencia inmediata no tiene todavía por bjeto el yo-yo, sino solamente el yo y, por consecuencia, no es ibre por ella misma, sino solamente para nosotros, y no conoce odavía su libertad (893), cuyo fundamento tiene en ella misma; pero odavía no lo posee en su realidad (894).

§ 50

La consciencia de sí abstracta es la primera negación de la onsciencia y, por consecuencia, se encuentra todavía ligada a un bjeto exterior, y formalmente hablando, a una negación de ella nisma (895). Esto hace también que ella sea la esfera precedente, la onsciencia que, por consecuencia, contenga la contradicción de sí nisma, en cuanto conciencia de sí, en cuanto conciencia (896). Pero omo esta última, y la negación en general, están ya virtualmente uprimidas en el yo-yo, la conciencia de sí en cuanto es esta afir-nación de sí misma, frente al objeto, implica la tendencia a esta-

(892) Es ésta una libertad abstracta, porque todavía no ha establecido us diferencias, su contenido, su realidad.

(893) Es libre; pero no lo es más que en sí, virtualmente.

(894) Porque aquí todavía no tenemos más que la conciencia de sí in-nediata y abstracta, la primera negación de la conciencia.

(895) Formalmente, es decir, considerando su forma, su elemento lógico.

(896) Esta contradicción la hace desaparecer al desenvolverse y estable-er su realidad.

blecer lo que es en sí, es decir, a dar un contenido y una objetividad al conocimiento abstracto de ella misma, y recíprocamente, a libertarse de su sensibilidad, a suprimir la objetividad que le es dada y colocarla como idéntica con ella misma. Estos dos momentos constituyen una sola y misma cosa, la identificación de la conciencia, y de la conciencia de sí (897).

(Zusatz). El defecto de la conciencia de sí abstracta, procede de que ella y la conciencia están todavía en relación de dos maneras diferentes, y no están aún igualizadas (898). En la conciencia vemos la diferencia cortada del yo, de este ser completamente simple (899), y de la multiplicidad del mundo objetivo. Esta oposición del yo y de este mundo que todavía no ha llegado a su verdadera mediación, constituye la finitud de la conciencia (900). La finitud de la conciencia de sí, por el contrario, procede de que la identidad de esta conciencia con ella misma no es todavía más que una identidad abstracta.

En el yo-yo de la conciencia de sí inmediata, hay una diferencia que debe ser establecida, y no hay todavía una diferencia establecida, una diferencia real (901). Este desacuerdo entre la conciencia de sí y la conciencia, forma una contradicción interna de la conciencia de sí con ella misma (902), porque ésta reproduce al mismo tiempo el grado que acaba de dejar detrás de sí la conciencia y, por consecuencia, que es el contrario de sí mismo. En otros términos, como la conciencia de sí abstracta no es más que la primera negación y, por tanto, una negación todavía condicionada de la inmediatidad de la conciencia, y no es todavía la negatividad absoluta, es decir, la negación de esta negación; la afirmación infinita tiene, por tanto, la forma de lo que existe simplemente del ser inmediato, de un ser que, a pesar de su interioridad o, mejor dicho, precisamente a causa de su interioridad sin diferencia, está todavía lleno por el mundo exterior (903). Contiene, por consecuencia, la nega-

(897) La identificación de su conciencia, quiere decir, la designación de la conciencia, de la conciencia de sí, inmediata o tal y como existe en la conciencia de sí inmediata.

(898) Esto es, identificarlas en un momento, en una unidad superior.

(899) Simple quiere decir aquí abstracto, inmediato, privado de toda determinación, de toda diferencia.

(900) La finitud de la conciencia procede de que en ella el yo y el no-yo no pueden mediatizarse de una manera real y permanecen exteriores el uno al otro.

(901) Una diferencia virtual.

(902) Forma o reproduce este grado sin rebasarlo ni subordinarlo.

(903) Lleno por la exterioridad.

ión, no solamente en sí mismo, sino fuera de ella misma, en cuan-
o objeto exterior, en cuanto no-yo, y precisamente por esto es
onciencia (904).

La contradicción, cuyos cargos acabamos de tratar, debe ser onciliada, cosa que tiene lugar; de forma que la conciencia de sí, n cuanto yo, se tiene a sí misma por objeto, y al desenvolverse co-oca en la idealidad simple del yo una diferencia real, y suprimiendo ısí su subjetividad exclusiva, se da una objetividad. Este es un ›roceso idéntico al proceso inverso, por el cual el objeto es, al nismo tiempo, colocado subjetivamente por el yo y absorbido en :l ser interno de este último, lo que hace que esta dependencia en ıue se encuentra el yo en la conciencia con respecto a la realidad :xterna, sea anulada. La conciencia de sí ya no tiene a su lado la :onsciencia, y no está ligada con ella más que de una manera exte-:ior; pero la ha presentado realmente y la ha disuelto dentro de :lla misma.

Para llegar a este fin, la conciencia de sí debe recorrer tres grados:

1º El primero de estos grados, nos presenta la conciencia de sí inmediata en su identidad simple con ella misma, y al mismo tiempo en relación y en contradicción con un objeto exterior. Esta es la conciencia de sí individual (905). Así determinada la conciencia de sí, es la certidumbre de sí inmediata (906) frente al objeto, que está determinado como un ser en apariencia independiente, pero que en realidad no lo es (907).

Tal es la conciencia de sí en cuanto deseo (908).

2º En el segundo grado, el yo objetivo recibe como determinación otro yo, y así se produce la relación de una conciencia de sí con otra conciencia de sí, y el proceso de estas dos conciencias en su relación consiste en reconocerse la una a la otra (909); aquí la conciencia de sí no es ya simple conciencia de sí individual, sino que en ella comienza la unión de lo individual y lo universal.

(904) La doble negación o contradicción, de que ya hemos tratado anteriormente.

(905) Separada, inmediata, no mediatizada todavía.

(906) Afirmación del ser que existe simplemente, que aún no se ha diferenciado.

(907) Esto es, que se borra frente a la conciencia de sí.

(908) La conciencia de sí que desea apropiarse el objeto que existe en ella como virtualidad y como conciencia y que suscita allí la contradicción.

(909) Así, la conciencia de sí es en el primer grado conciencia de sí objetiva y yo objetivo.

3º Como en seguida la diferencia de las conciencias de sí opuestas se encuentra ulteriormente suprimida, y estas conciencias llegan a ser idénticas en sus dependencias (910), se ve producirse el tercer grado, *la conciencia de sí general.*

DESEO

§ 51

La conciencia de sí es en su inmediatidad cosa individual y deseo.

Esta es la contradicción de su estado abstracto, que debe existir objetivamente (911), o bien es la contradicción de su inmediatidad, que tiene la forma de un objeto exterior y que debe existir subjetivamente (912). En esta certidumbre de sí mismo, que se ha producido por la supresión de la conciencia, el objeto se encuentra determinado como careciendo de ser, y en la relación de la conciencia de sí con el objeto; tal es la idealidad abstracta de la conciencia de sí que, a su vez, no tiene ser (913).

(Zusatz). Como ya hemos hecho observar, el deseo es la forma bajo la cual aparece la conciencia de sí en el primer grado de su desarrollo. El deseo no está todavía en esta segunda parte de la ciencia del espíritu subjetivo más que como una tendencia, porque se dirige sobre un objeto exterior, en donde busca su satisfacción sin ser determinado por el pensamiento (914). Pero la necesidad que existe aquí crea en la conciencia de sí una tendencia determinada, y la conciencia conoce esta contradicción interior. Allí, en donde un ser idéntico con sí mismo lleva en sí mismo una contradicción virtual (915) con sí mismo, se llena del sentimiento de su identidad virtual, así como del sentimiento opuesto de su contradicción, y se produce, necesariamente, la tendencia a suprimir

(910) Es decir, que si, por un lado, son independientes, por otro llegan a ser idénticas.

(911) Que debe existir, pero que todavía no existe realmente como objeto de la conciencia de sí.

(912) Este es el segundo aspecto de la contradicción.

(913) Como una cosa, como un momento, que no es más que una abstracción, que debe borrarse y absorberse en un momento más concreto, que debe objetivarse.

(914) Esto es lo que distingue el deseo y la tendencia que encontramos aquí del deseo y la tendencia que encontraremos más adelante.

(915) Esta identidad es la presuposición necesaria de la actividad y del desenvolvimiento ulterior de la conciencia de sí.

sta contradicción. El ser privado de vida no tiene tendencia, porque no puede llevar la contradicción; pero cuando es penetrado por u contenido, vuelve a entrar en su principio (916).

La tendencia es para el contrario un elemento necesario del ser ınimado y del espíritu, porque ni el alma ni el espíritu sabrían xistir sin tener en ellos la contradicción y sin sentirla o conocera (917). Pero en la conciencia de sí inmediata, y por consecuencia ıatural, individual y exclusiva, la contradicción tiene, como hemos ndicado precedentemente, esta forma, a saber: Que la conciencia le sí, cuya noción consiste en estar en relación con un contrario nmediato, que no está idealmente establecido con un objeto exerior, con un no yo, y así es exterior a sí mismo; esto sucede, porque aun cuando virtualmente sea una totalidad, o la unidad del nundo subjetivo y del objetivo, no existe al principio más que)ajo una forma exclusiva y puramente subjetiva; sólo para la saisfacción del deseo llega a ser esta unidad, en y por sí. Sin embargo, a conciencia de sí guarda, a pesar de esta contradicción interna, la ıbsoluta certeza de sí misma, porque sabe que el objeto inmediato y exterior no posee una verdadera realidad, y frente al sujeto existe nás bien como si no existiera, porque es un ser que sólo tiene una ndependencia aparente, un ser que de hecho no merece subsistir, ıi puede subsistir por sí mismo, sino que debe borrarse bajo la acción real del sujeto.

§ 52

Así la conciencia de sí se vuelve a encontrar virtualmente en el objeto, que en esta relación es adecuado a la tendencia (918). Esto sucede por la negación de los dos momentos exclusivos, negación que es obra de la actividad propia del yo. Esta identidad se realiza por el yo mismo (919). El objeto no sabría oponer resistencia a esta actividad, porque en el estado virtual, y con respecto a la conciencia de sí, no tiene individualidad propia (920). La dialéctica, según la

(916) No entra en su principio especial, sino en su principio general e ndeterminado, en su materia, en su substancia.

(917) Esta noción del ser animado está expuesta más extensamente en la *Filosofía de la Naturaleza.*

(918) Adecuado en el sentido de que ya es, virtualmente, el objeto adecuado de la conciencia de sí.

(919) Esta idea se realiza por el yo mismo, en el sentido de que el yo llega a ser, realmente, el objeto de la conciencia de sí.

(920) Es el ser privado de una individualidad, de una experiencia propia e independiente.

cual debe borrarse, dialéctica que constituye su naturaleza, es aquí esta actividad del yo (921). Si el objeto dado está aquí establecido subjetivamente, el sujeto se liberta, por su parte, de su carácter exclusivo, y se coloca objetivamente (922).

(Zusatz). El sujeto que tiene conciencia de sí mismo, se reconoce como virtualmente idéntico con el objeto exterior, sabe que éste contiene la posibilidad de la satisfacción del deseo, que es también adecuado al deseo, por lo mismo que éste es estimulado por él (923). Por consecuencia, la relación que liga el sujeto con el objeto, es una relación necesaria. El sujeto ve en el objeto lo que le falta y lo que hay de exclusivo en él (924); ve alguna cosa que forma parte de su propia esencia, y que, sin embargo, le hace falta. La conciencia de sí posee la facultad de suprimir esta contradicción, porque de ninguna manera es el ser, sino la actividad absoluta, y la suprime apoderándose del objeto, cuya independencia no es, si así puede decirse, más que una simple pretensión, encontrando su satisfacción en el anulamiento del objeto, y por esto es el fin de sí mismo, conservándose en este proceso.

El objeto debe, por tanto, anularse, porque el sujeto y el objeto existen aquí en estado inmediato, y no pueden unirse en un mismo término más que negando su inmediatidad, y antes la inmediatidad del objeto que no tiene individualidad independiente. Por la satisfacción de la necesidad se encuentra realizada la identidad virtual del sujeto y del objeto, y son suprimidas la exclusividad del sujeto y la aparente independencia del objeto. Sin embargo, como el objeto es anulado por el deseo de la conciencia de sí, podría creerse que el objeto está sometido a una fuerza que le es completamente extraña. Pero esto no es más que una apariencia, porque el objeto inmediato debe suprimirse a sí mismo, conforme a su propia naturaleza, a su noción, porque allí, en su individualidad, no corresponde a la universalidad de su noción. La conciencia de sí es la noción fenoménica del objeto mismo (925). Por consecuencia, en la supresión del objeto por la conciencia de sí, el objeto desaparece en virtud de su propia noción, que no existe en él más que en el estado de

(921) Existe aquí en cuanto actividad del yo.
(922) Llega a ser objetivo a sí mismo.
(923) Por el objeto.
(924) Ve en el objeto su propia exclusividad.
(925) La conciencia de sí no es la noción absoluta, la noción especulativa, sino la noción que aparece en la esfera de la conciencia.

noción interna, y precisamente por esta razón aparece como si viniera a unirse desde el exterior (926).

El objeto es así colocado subjetivamente, pero por esta regresión del objeto el sujeto suprime, como hemos anotado, su propia imperfección, esta escisión de sí mismo (927), en un yo-yo sin diferencia, y en un yo que está en relación con un objeto exterior, y da así una existencia objetiva a su existencia subjetiva, del mismo modo que hace del objeto un ser subjetivo ((928).

§ 53

El producto de este proceso consiste en que el yo se envuelve y vuelve a entrar en sí mismo, y encontrando en sí mismo su satisfacción, existe en su realidad (929). Considerado su aspecto exterior en esta vuelta sobre sí mismo, no cesa al principio de ser determinado como ser individual, y esto porque no se coloca en relación con el objeto pasivo más que negativamente. Así lo propio del deseo es destruir, encontrando en ello su satisfacción; el deseo es egoísta, en cuanto a su contenido (930). Y como la satisfacción no tiene lugar más que en el ser individual, y éste es pasajero, un deseo satisfecho crea un nuevo deseo.

(Zusatz). La relación del deseo con el objeto es todavía la relación del ser destructor y egoísta, y no es la relación del ser formador (931). En cuanto que la conciencia de sí se coloca en relación como actividad formadora con el objeto, éste no hace más que recibir una forma subjetiva, que encuentra en él una existencia permanente, pero persiste en cuanto a su contenido (932). La conciencia de sí, por el contrario, puesto que es estimulada por el deseo y no posee aún la fuerza necesaria para llevar al contrario en su independencia (933), la satisfacción del deseo, destruye la independencia del

(926) En la conciencia de sí, que desea el objeto y se lo apropia, el objeto aparece al principio como extraño a esta conciencia y como si en esta apropiación sufriera la violencia de una fuerza exterior.

(927) Esta rotura, esta dispersión.

(928) Tales son los dos momentos y su identificación.

(929) Así, antes era un yo en estado virtual, un yo inmediato y abstracto, y ahora, por la satisfacción del deseo, ha llenado su naturaleza.

(930) Es egoísta porque destruye el objeto para apropiárselo, para hacerlo exclusivamente suyo.

(931) Esta no es la relación de la formación, porque la relación de la formación pertenece a otra esfera más elevada.

(932) Contenido, materia, conjunto de determinaciones, de propiedades que entran en la naturaleza de un ser.

(933) En cuanto cosa independiente.

objeto, de tal manera, que la forma subjetiva (934) no llega en el objeto a una existencia permanente.

La satisfacción del deseo es como el objeto del deseo y el deseo mismo; pero de manera necesaria (935), algo individual y transitorio, algo que cede al deseo y que se renueva sin cesar. Es una objetivación que está en contradicción constante con la naturaleza general del sujeto y que, sin embargo, es estimulada de nuevo, incesantemente, por la falta que siente el sujeto inmediato y, por consecuencia, jamás llega por completo a su término, ni aporta más que el progreso indefinido.

§ 54

Sin embargo, el sentimiento de sí (936), que acompaña en el yo la satisfacción del deseo, no permanece encerrado virtualmente en el ser por sí abstracto o en su individualidad (937); pero, en cuanto negación de la inmediatidad y de la individualidad, llega a un resultado que contiene la determinación de la universalidad y de la identidad de la conciencia de sí con su objeto.

El juicio o la división (938) de esta conciencia de sí, es la conciencia de un libre objeto, en donde el yo encuentra el conocimiento de sí mismo en cuanto yo; pero es el conocimiento de un yo que está todavía fuera de sí (939).

(Zusatz). Por el lado exterior, la conciencia de sí inmediata se detiene, como hemos hecho observar, en la vuelta alterna y monótona del deseo y de su satisfacción al sujeto que de su objetivación recae sin cesar en sí mismo. En el lado interior, por el contrario, o siguiendo la noción (940), la conciencia de sí, al suprimir su subjetividad y el objeto exterior, ha negado su propia inmediatidad, el punto de vista del deseo, y se ha colocado de una parte, como envolviendo en ella misma su contrario, y por otra, ha llenado este contrario de la naturaleza del yo, y de un ser dependiente

(934) La forma de lo subjetivo, de la conciencia subjetiva.

(935) Es decir, que el objeto del deseo y el deseo pueden tener también un carácter individual y pasajero o una naturaleza general y permanente, mientras la satisfacción del deseo es necesariamente individual y pasajera.

(936) *Selbstgfühl.*

(937) La individualidad del sentimiento de sí, que es aquí equivalente al ser por sí abstracto.

(938) O la escisión.

(939) Del yo que se conoce en el otro yo.

(940) Por el lado interior, virtualmente, siguiendo la noción; estas tres expresiones quieren decir la misma cosa.

a hecho un objeto libre e independiente, otro yo; de donde se gue que ahora se coloca enfrente de sí misma como otro yo, y así : ha elevado por encima del egoísmo del deseo puramente destruc- ɔr (941).

LA CONCIENCIA DE SÍ, QUE RECONOCE OTRA CONCIENCIA DE SÍ

§ 55

Hay una conciencia de sí para otra conciencia de sí, en estado ımediato, que son como dos términos, de los cuales el uno existe or el otro (942). Yo me veo a mí mismo en mi contrario, en cuanto o; pero veo también en este contrario otro objeto que está en es- ado inmediato, en cuanto yo, que es completamente independiente rente a mí. La supresión de la individualidad inmediata de la con- iencia de sí ha sido la primera supresión. Puesto que la conciencia le sí no ha sido determinada más que como conciencia de sí parti- ular (943). Esta contradicción engendra en ella el deseo (944) de ›roducirse como individualidad libre y de existir como tal en esta ndividualidad con respecto a un contrario (945). Esto es lo que onstituye el proceso del reconocimiento recíproco del yo.

(Zusatz). El segundo grado de desenvolvimiento de la con- :iencia de sí, indicada en el título del parágrafo antecedente, tiene ıl principio y todavía esto de común con la conciencia de sí em- ɔargada, en el deseo que forma el primer grado del desenvolvimien- :o, a saber: que presenta también la determinación de la inmedia- :idad (946). Esta determinación es la que trae esta contradicción ex- traordinaria, que mientras el yo es el ser absolutamente universal, ıbsolutamente penetrable, que no rompo ningún límite, que es la ɛsencia común a todos los hombres y que, por consecuencia, los dos

(941) En el simple deseo y desde el punto de partida de este momento, ;a conciencia de sí sostiene una relación inmediata con el objeto, que por esto mismo le es todavía exterior.

(942) Pero que todavía no se han modificado, el uno no ha llegado a ser el otro todavía.

(943) Como particularización de lo universal concreto o de la unidad de la relación, en donde estas dos conciencias de sí, no existen más que la una para la otra.

(944) Contradicción que está en la misma particularización de la con- ciencia de sí.

(945) De mostrarse allí como individualidad libre.

(946) Porque la particularización de las dos conciencias de sí, constitu- yen un estado inmediato.

yo que están aquí en relación, forman un solo y mismo ser idéntico, y por decirlo así una sola luz, estos yo, son al mismo tiempo dos yo, y dos yo que se colocan como los cuerpos rígidos simétricos, uno enfrente del otro; cada uno se refleja sobre sí mismo, se diferencia absolutamente y es impenetrable para el otro.

§ 56

Existe combate, porque yo no puedo reconocerme como yo mismo en mi contrario, tanto tiempo como ésta es una existencia inmediata para mí. Me encuentro, por consecuencia, llevado a suprimir esta inmediatidad. Pero yo tampoco puedo ser reconocido como yo inmediato, aunque en cuanto suprimo en mí mismo la inmediatidad, y doy así una existencia a mi libertad [(947)]. Pero esta inmediatidad es también la corporeidad de la conciencia de sí, corporeidad en donde la conciencia de sí encuentra como en su signo y en su instrumento, el sentimiento especial de ella misma, así como su ser por otras [(948)], y esta relación que la mediatiza con ellas [(949)].

(Zusatz). La forma de la contradicción que sigue a la que hemos indicado en el parágrafo precedente, consiste en que, por una parte, los dos sujetos dotados de la conciencia de sí, que están en relación, porque tienen una existencia inmediata existen a la manera de las cosas naturales y corporales y, por consecuencia, sometidas a una violencia extraña, y en este sentido entran en relación. Y, por otra parte, son libres, y en su relación no deben tratarse como seres puramente inmediatos, como cosas puramente naturales. Para sobremontar esta contradicción, es preciso que los dos yo, opuestos en su existencia a su ser uno por otro [(950)], se coloquen y se reconozcan tal como son en sí, o ante su noción, es decir, no como seres puramente naturales, sino como seres libres [(951)]; solamente así es como se realiza la verdadera libertad. Porque como ésta consiste en mi identidad con mi contrario, no soy verdaderamente

(947) Es decir, que uno de los dos yo, suprimiendo la inmediatidad, suprime su propia inmediatidad y trae para sí el estado mediato que es aquí su libertad.

(948) El aspecto bajo el cual existe para otros, está en relación con los otros.

(949) La inmediatidad de que aquí se trata es una especie de corporeidad pero una especie alta, espiritual, tal como existe en la conciencia de sí.

(950) Los dos yo no son opuestos más que en su existencia porque allí es en donde están en su estado inmediato.

(951) En su estado inmediato son ya virtualmente seres libres, y esta virtualidad es la que deben realizar borrando su inmediatidad.

ibre más que cuando este contrario es libre también, y reconocido omo tal por mí. Esta libertad del uno en el otro une los hombres on un lazo interno, mientras la necesidad [952] no les une más que le una manera exterior. Por consecuencia, los hombres deben que·er volver a encontrarse los unos en los otros, lo que no pueden ealizar durante largo tiempo que están aprisionados en su estado nmediato, en su naturalidad; porque esto precisamente es lo que os aleja y les impide ser libres unos con respecto a otros. Por con;ecuencia, todavía la libertad demanda que cada sujeto dotado de la :onciencia de sí mismo, no deje subsistir su naturalidad, ni tolere a de los otros; demanda que para llegar a la libertad el hombre ndiferente con respecto a su existencia, ponga en juego en sus ac:iones individuales e inmediatas, su vida y la vida de los demás. Sólo por la lucha puede ser la libertad conquistada. No basta para que seamos libres, el que afirmemos que lo somos; desde el punto de vista en que aquí estamos, solamente colocando su vida y la de los demás en peligro, prueba el hombre su aptitud para la libertad.

§ 57

El combate que trae el reconocimiento recíproco de los yo, es un combate de vida a muerte. Cada una de las dos conciencias de sí pone en peligro a la otra, y se pone a sí misma en peligro; pero solamente en peligro, porque cada una de ellas tiene muy bien a la vista la conciencia de su vida, en cuanto ésta constituye la existencia de su libertad. La muerte de la una que, por la negación abstracta y, por consecuencia grosera [953] del estado inmediato, borra la contradicción por el lado esencial, por el lado de la existencia del reconocimiento, que es por esto, al mismo tiempo, suprimido [954]. Trae una nueva contradicción, y una contradicción más alta que la primera.

(Zusatz). La demostración absoluta de la libertad, en el combate que los dos ya libran para ser reconocida, es la muerte. Ya los combatientes, al colocar su vida en peligro, establecen los dos lados de su ser natural como una cosa sin valor. Por la muerte, la naturalidad es negada de hecho, y así su contradicción con el prin-

(952) Las necesidades de la vida.
(953) Es grosera porque es abstracta, esto es, individual e inmediata.
(954) Porque, de un lado, se reconoce la libertad del yo y, de otro, se destruye.

cipio espiritual, con el yo, se encuentra igualmente concebida. Pero esto no es más que una contradicción puramente abstracta, es una conciliación negativa, y no una conciliación positiva. Porque cuando estas dos conciencias de sí entran en conflicto para obtener su reconocimiento recíproco, no hay más que una que sucumba. Así la muerte trae una nueva y más grande contradicción, porque quien ha probado al combatir su libertad interna (955), no ha podido, sin embargo, obtener que su libertad sea reconocida.

Para prevenir las falsas interpretaciones a que puede dar lugar el punto de vista que acabamos de tratar, debemos hacer observar que este combate para hacer reconocer su libertad, no puede tener lugar más que en el simple estado natural, en donde los hombres no existen más que como individuos, y todavía está lejana la esfera de la sociedad civil y del Estado, porque en el Estado se encuentra ya contenido lo que constituye el resultado de este combate, es decir, el reconocimiento de la libertad (956). El Estado puede, ciertamente, comenzar por la fuerza, pero no se apoya en la fuerza. Al engendrar el Estado, la fuerza no hace más que atraer a la existencia lo justo en y por sí, es decir, las leyes, la legislación. Lo que elimina en el Estado es el espíritu del pueblo, las instituciones, las costumbres.

En el Estado, el hombre es reconocido y tratado como un ser razonable y libre, como persona. Y el individuo, por su parte, se hace digno de este reconocimiento, triunfando del estado natural de su conciencia de sí, y obedeciendo a una voluntad general, a la voluntad que existe en y por sí, es decir, a la ley; lo que hace que se comporte con respecto a los demás de una manera que tiene un valor general, y que reconoce en ellos lo que quiere que se reconozca en él; en otros términos, los reconoce como seres libres, como personas. En el Estado, el ciudadano toma su dignidad del cargo que desempeña, de la profesión que ejerce y de la actividad que despliega en las diversas esferas de la vida social. Así su dignidad tiene un contenido substancial, universal y objetivo, que no está subordinado a los caprichos del individuo (957). Esto no tiene lugar en el estado natural, en donde los individuos, sean quienes sean y hagan

(955) Interna porque ha quedado en libertad abstracta, una libertad no reconocida anteriormente y, por tanto, no ha llegado a su verdadera naturaleza, a su realidad.

(956) El reconocimiento de la libertad se encuentra contenido como momento subordinado en la esfera más concreta del Estado.

(957) No depende de la subjetividad vacía.

lo que hagan, quieren imponer recíprocamente por la fuerza su conocimiento.

Se ve, por lo que precede, que no hay que confundir el duelo con este combate, que tiene por objeto el reconocimiento de la libertad, y constituye un momento necesario del espíritu humano. El duelo no pertenece, como este combate, al estado de la naturaleza, sino a una forma más o menos desenvuelta de la sociedad civil y del Estado. El duelo tiene su lugar histórico especial en el sistema feudalista, que podría constituir un orden social conforme al derecho, pero que no era conforme con él más que en un grado muy inferior. El paladín colocaba, ante todo, su ambición de pasar por un hombre sin reproche y sin mancha, aunque de hecho fuera bien distinto, y el duelo había de decidir este punto. Pero aunque el derecho del más fuerte toma en este estado social muchísimas formas, no dejaba de tener importancia el egoísmo, que era su móvil absoluto. Por consecuencia, el ejercicio de este derecho no era la prueba de una libertad racional y de la dignidad política, sino más bien de la grosería, y con frecuencia de la imprudencia de un sentimiento execrable, que, sin embargo, pretendía se le honrara. No encontramos el duelo en los pueblos de la antigüedad, porque el formalismo de la subjetividad varía esta pretensión del sujeto, que quiere fundar su derecho sobre su individualidad inmediata, era desconocido para estos pueblos. En la unión interna del individuo con la unidad política, constituida por el Estado, colocaban estos pueblos su honor. En los tiempos modernos, el duelo sólo podría ser explicado por un retorno artificial a las costumbres groseras de la Edad Media. Entonces, por lo menos, el duelo podía tener para el hombre guerrero cierto sentido racional, consistente en que el individuo quería probar que tenía un fin más elevado que el de dejarse matar por una moneda (958).

§ 58

Como la vida es tan esencial como la libertad, este combate, en cuanto negación exclusiva, lleva al principio a la desigualdad, en cuanto el uno de los combatientes que perdiese la vida, se conforma como conciencia de sí individual, pero abdica de su derecho a ser reconocido como libre, mientras que el otro se mantiene en su independencia y es reconocido por el primero como su amo; tal es la relación de amo y criado.

(958) El autor alude aquí a los *condottieri* y a los soldados mercenarios.

COMENTARIO

Este combate, así como la subordinación de uno de los combatientes al otro, constituye ese momento fenoménico, de donde sale la vida común de los hombres en cuanto principio de los Estados. La fuerza, que es el fundamento de este momento, no es por esto el fundamento del derecho, sino solamente el momento necesario y legítimo en el paso que la conciencia de sí, sumergida en el deseo y en la individualidad, realiza desde este estado al Estado, en que existe como conciencia de sí general. Esta fuerza es el origen exterior o fenoménico de los Estados, pero no es su principio substancial.

(Zusatz). La relación del amo y del servidor no contiene más que una supresión relativa de la contradicción de la particularidad que se refleja sobre sí misma [959], y de la identidad recíproca de los sujetos diversos dotados de conciencia. Porque esto, que es suprimido en esta relación, no es al principio más que la inmediatidad de la consciencia de sí particular del servidor, mientras que la del amo es conservada. Mientras la naturalidad de la vida subsiste del lado del amo y del lado del servidor, éste abdica su voluntad arbitraria en la voluntad del primero, el cual, por su parte, no admite en su consciencia de sí la voluntad del servidor, sino solamente sus cuidados para conservar su vida natural, de tal suerte, que la identidad de la consciencia de sí de los dos sujetos, que son colocados aquí en relación, no llega en esta relación a la existencia más que de una manera exclusiva [960].

Por lo que concierne al aspecto histórico de la relación que aquí estudiamos, se puede señalar que los pueblos de la antigüedad, los griegos y los romanos, no se educaron en la noción de la libertad absoluta, porque no reconocieron más que el hombre como tal, en cuanto constituye ese yo universal, esa conciencia de sí racional, el derecho a la libertad. En estos pueblos, el hombre no era considerado como libre, sino cuando había nacido libre. Así la libertad era para ellos una determinación de la naturaleza [961]. Esto es lo

(959) Estos dos términos que, en cuanto particulares, vuelven cada uno sobre sí mismos, por otra parte, están en relación, y de aquí la contradicción.

(960) En este primer momento, mientras el servidor abdica de su inmediatidad, el amo guarda la suya, y por esto la contradicción no está suprimida más que parcialmente.

(961) La libertad tenía todavía en ellos la determinación de la naturalidad.

que explica por qué en estas naciones libres existió la esclavitud y cómo hubo entre los romanos guerras sangrientas, en que los esclavos trataron de conquistar su libertad y de obtener el reconocimiento de los derechos imprescriptibles del hombre.

§ 59

Como la vida del medio de la dominación, es decir, del servidor, debe ser también conservada, esta relación implica necesidades comunes, y la del trabajo para satisfacerlas. La destrucción violenta del objeto es reemplazada por la posesión; la conservación y la formación de este objeto, en cuanto medio, en donde los dos extremos, el ser independiente y el ser dependiente, vienen a unirse. La forma de lo universal, en la satisfacción de la necesidad, es un medio durable y una previsión que mira y asegura el porvenir.

§ 60

En segundo lugar, el dueño tiene en el servidor y en sus servicios la intuición del valor de su propio ser por sí individual, y esto por la supresión de su ser por sí inmediato, supresión que, sin embargo, va a caer en otro [962]. Este, el servidor, trabajando para el amo, usa su voluntad individual y egoísta, suprimiendo la inmediatidad del derecho, y por esta abdicación de sí mismo, y por el temor del amo, trae el principio de la sabiduría el paso a la conciencia de sí general.

(Zusatz). Puesto que el servidor no trabaja, en vista del interés exclusivo de su propia individualidad, sino para el amo, su deseo se ensancha, puesto que no es el deseo simple de tal individuo, sino también el deseo de otro individuo [963]. El servidor se eleva a sí sobre la individualidad egoísta de su voluntad natural, y en este sentido, por su valor, se eleva sobre el amo en cuanto éste está aprisionado en su egoísmo, y no ve en el servidor más que su voluntad inmediata [964] y es reconocido como amo, de una manera formal, con una conciencia sierva [965].

(962) A caer en el estado de servidor.

(963) Tal es la fusión, la unidad activa del deseo y, por lo tanto, el comienzo de una esfera más alta.

(964) La intuición que el amo tiene de sí mismo en el servidor, constituye su voluntad inmediata.

(965) Es reconocido de una manera real y concreta, porque este reconocimiento es la expresión de la voluntad racional.

Esta sujeción del egoísmo del servidor, constituye el principio de la verdadera libertad del hombre. Esta compresión en que la voluntad individual adquiere el hábito de la obediencia, es un momento necesario en la educación de todos los hombres. Nadie es libre, razonable y apto para mandar si no ha sufrido esta disciplina, que rompe la voluntad del egoísta. Por consecuencia, para llegar a ser libre, para adquirir la costumbre de gobernarse por sí, todos los pueblos deben haber pasado al principio por la disciplina severa de la sumisión a un amo. Así, después que Solón hubo dado a la democracia ateniense leyes libres, fue necesario que Pisistrato se apoderase del poder, para obligar a los atenienses a respetar estas leyes. Cuando esta obediencia hubo echado raíces, el poder de los pisistratos se hizo superfluo. Del mismo modo, Roma debió pasar por la severa dominación de las leyes para que, retorciendo el egoísmo natural, pudiera dar origen a esta admirable virtud romana, que inspirada por el amor a la patria, está siempre dispuesta a los grandes sacrificios. Por consecuencia, la servidumbre y la tiranía marcan un grado necesario en la historia de los pueblos, y por consecuencia, están relativamente fundadas en la justicia (966). No se comete una injusticia absoluta con respecto a los que permanecen sometidos, porque el que no tiene valor para arriesgar su vida por la libertad, merece permanecer esclavo. Cuando, por el contrario, un pueblo no tiene la simple fantasía de ser libre, sino que quiere real y seriamente la libertad, no hay fuerza humana que pueda retenerlo en un estado de tutela y servidumbre. La obediencia del servidor no constituye, como acabamos de decir, más que el principio de la libertad, porque éste, a quien se somete aquí la individualidad natural de la conciencia de sí, no es la voluntad en y por sí, la voluntad verdaderamente general y racional, sino la voluntad individual y contingente de otro sujeto. Así, éste que aquí se produce, es solamente un momento de la libertad. La negatividad de la individualidad, egoísta mientras que el aspecto positivo de la libertad no llega a la existencia más que cuando por una parte, la conciencia de sí del servidor, libertándose de pronto de la individualidad del amo y de su propia individualidad, abraza lo racional en y por sí en su universalidad, y, por consecuencia, en su independencia de la particularidad del sujeto, y cuando, por otra parte, la conciencia

(966) Porque marcan un momento, pero un momento abstracto y subordinado en el desenvolvimiento del ser social.

le sí del amo es conducida por la comunidad de las necesidades y le los cuidados exigidos para satisfacer las que existen entre él y su servidor, así como por la vista de la supresión de la voluntad inmediata que tiene lugar en el servidor, para reconocer la verdad de esta supresión con relación a sí mismo (967), y para someter así su voluntad egoísta a la ley de la voluntad en y por sí.

CONCIENCIA DE SÍ GENERAL

§ 61

La conciencia de sí general es el conocimiento afirmativo de sí mismo en otro yo. Estos dos yo, en cuanto libres, individuales, poseen cada uno una independencia absoluta. Pero por consecuencia de la negación de su inmediatidad o de su deseo (968), no se diferencian uno de otro, existen los dos bajo forma de consciencia general y objetivamente, y poseen los dos la generalidad real como relación recíproca (969), en donde cada uno de los dos yo existe como reconocido por el otro yo libre.

COMENTARIO

Esta doble aparición, bajo una forma general, de la conciencia de sí (970), es la forma que reviste la conciencia de la substancia de todo momento esencial del espíritu de la familia, de la patria, del Estado, así como de la virtud, del amor, de la amistad, del valor, de la gloria y del honor. Pero esta fenomenalidad del ser substancial puede también ser separada de este último y, por consecuencia, se puede agregar a una vanagloria, a un falso honor, etc.

(Zusatz). El resultado de este combate del reconocimiento de la noción del espíritu, que constituye el tercer grado de esta esfera, es la conciencia de sí general, es decir, esta conciencia de sí libre que no tiene yo, como en el segundo grado, una conciencia de sí servil

(967) Es decir, a abdicar de una manera real de su conciencia y su voluntad inmediata.

(968) Lo que constituye la inmediatidad de esta esfera es el deseo, es decir, la conciencia de sí que desea el objeto.

(969) Acción recíproca de dos yo, que constituye su generalidad real y objetiva.

(970) Aquí encontramos dos conciencias de sí, que en su relación forman una sola y misma conciencia y, por consecuencia, una conciencia general.

enfrente, sino una conciencia de sí independiente. Desde este punto de vista, los diferentes sujetos dotados de la conciencia de sí que están en relación, son elevados por la supresión de su individualidad desigual y particular a la conciencia de su generalidad real, de la libertad que les pertenece a todos y, por tanto, a la intuición de su identidad recíproca determinada (971). El dueño que, colocándose enfrente del servidor, no era realmente libre, porque no se creía aún completamente a sí mismo en su contrario, por la liberación de su servidor, ha llegado a ser completamente libre (972). En este estado de libertad general, reflejándome sobre mí mismo me reflejo inmediatamente sobre mi contrario, y recíprocamente, al reflejarme sobre mi contrario me reflejo inmediatamente sobre mí mismo. Tenemos, por consecuencia, aquí la escisión violenta del espíritu en muchos yo que son uno, con respecto a otro, absolutamente libres, independientes e impenetrables, pero que son también idénticos y, por consecuencia, no son independientes, ni impenetrables, sino que vienen, por decirlo así, a fundirse unos en otros. Esta relación es una relación absolutamente especulativa, y cuando se dice que el pensamiento especulativo es algo inasequible e inaccesible, no hay que mirar esta relación para asegurarse de que esta opinión no tiene fundamento. El ser especulativo o racional y el verdadero, consisten en la unidad de la noción o del sujeto y del objeto, y esta unidad está evidentemente contenida en el punto de vista en cuestión. Constituye la substancia de la vida social, a saber: de la familia, del amor conyugal, en donde toma la forma del ser particular (973); del amor a la patria, de esta voluntad que tiene a la vista el fin general y los intereses del Estado; del amor de Dios y del valor, cuando éste arriesga su vida por un fin general y, por último, del honor, cuando el honor no tiene por objeto fines e intereses insignificantes del individuo, sino alguna cosa de substancial y verdaderamente general (974).

(971) Es determinada en el sentido de que ya no es una identidad completa y abstracta, sino una identidad concreta, en donde las dos conciencias de sí, llegan a su unidad real, a su más alta determinación.

(972) En efecto, el yo inmediato y despótico del amo no es libre, porque tiene frente a sí el yo del servidor.

(973) La sociedad toma aquí la forma de la particularidad en cuanto se comparte en dos.

(974) En el amor de la patria, por ejemplo, tenemos el sujeto que ama, y la patria, que es el objeto y el fin de este amor, que vienen a compenetrarse de tal suerte, que el amor a la patria es la unidad real y concreta de estos dos términos.

§ 62

Esta unidad de la conciencia y la conciencia de sí, contiene l principio los individuos, como apareciendo los unos en los otros. ᵓero en esta identidad su diferencia es la diferenciabilidad de hecho ndeterminada, o mejor dicho, una diferencia, que no es allí una. ᵓor consecuencia, su verdad es la universalidad y la objetividad, en r por sí de la conciencia de sí, *la razón* (975).

COMENTARIO

La razón en cuanto idea aparece aquí con este carácter, a saber, ȷue la oposición de la noción y de la realidad, de la cual ella es la ınidad, ha tomado la forma más determinada (976) de la noción ȷue existe por sí, es decir, de la conciencia y del objeto que se coloca ːxclusivamente enfrente de ella (977).

(Zusatz). Lo que nosotros hemos llamado en el parágrafo precedente conciencia de sí general y en su verdad la noción de la razón, la noción, no existe como simple idea lógica, sino como idea que en su desenvolvimiento es elevada a la conciencia de sí. Porque como nos lo enseña la lógica, la idea es la unidad del sujeto o de la noción y del objeto. Ahora bien, hemos visto la conciencia de sí general producirse como constituyendo esta unidad, porque nosotros hemos visto, que en su diferencia absoluta con su contrario, es también absolutamente idéntica con él. Precisamente esta identidad del mundo subjetivo y del mundo objetivo, es lo que constituye la universalidad que ha alcanzado ahora la conciencia de sí, universalidad que rebasaba de las dos o las dos conciencias particulares (978) y donde ellas vienen a compenetrarse (979). Pero elevándose a esta universalidad, la conciencia de sí cesa de ser la conciencia de sí en la acepción especial o estricta de la palabra, porque lo propio de la conciencia de sí como tal, consiste precisamente en permanecer como fijada en la particularidad del ser individual. Abdicando esta particularidad, la conciencia viene a ser razón. Aquí la razón no es aún más que la unidad abstracta o formal de la conciencia de sí, o de un objeto. Así es como es necesario entender aquí esta palabra.

(975) Esta conciencia de sí universal es la razón propiamente dicha.
(976) Aquí la razón, en cuanto idea, contiene la forma como un momento determinado.
(977) La idea lógica en la acepción adoptada por el autor, es la unidad de la relación y la realidad.
(978) Las dos particularidades.
(979) A fundirse, a disolverse.

Sobre esta unidad es sobre lo que se funda lo que se debe llamar *justicia*, distinguiéndola de una manera determinada de la verdad. Mi representación es justa, si hay simple correspondencia entre ella y su objeto (980), y esto, hasta cuando este objeto corresponde poco a su noción y, por consecuencia, no hay verdad. Solamente cuando el verdadero contenido viene a ser mi objeto, es cuando mi inteligencia viene a ser de una manera concreta la razón. Nosotros deberemos considerar la razón entendida en este sentido, al fin del desenvolvimiento del espíritu teorético, en donde al salir de una oposición del sujeto y del objeto más profunda que la que tenemos aquí, reconoceremos en la razón la unidad concreta de esta oposición.

RAZÓN

§ 63

La verdad en y por sí que hace la razón, es la identidad simple de la subjetividad de la noción con su objetividad y su universalidad; por consecuencia, la universalidad de la razón contiene también el objeto que es siempre dado a la conciencia como tal; pero que es ahora por sí mismo un objeto universal que penetra y abraza el yo (981) por el yo puro, o la forma pura (982) que envuelve y se aproxima al objeto.

§ 64

La conciencia de sí, que contiene también la certeza de que sus determinaciones tienen una existencia objetiva y de que son las determinaciones de la esencia de las cosas y sus propios pensamientos a la vez, esta conciencia de sí es la razón, la cual, en tanto que constituye esta identidad, no es solamente la substancia absoluta, sino la verdad en cuanto cabe. Porque tiene aquí como determinalidad especial, como forma inmanente, la noción pura que existe por sí, el yo, la certidumbre de sí mismo como universalidad infinita. La verdad que conoce, es el espíritu (983).

(980) El acuerdo de los términos no es su unidad real y concreta; esta unidad no existe hasta que los dos términos, desenvolviéndose, se han compenetrado.

(981) Esto es lo que ha tenido lugar en la conciencia de sí y en su desenvolvimiento.

(982) El yo en cuanto simple, yo que todavía no se ha identificado con el no-yo, puede ser considerado como simple forma.

(983) Es decir, el espíritu en su acepción general y tal como está determinado en los parágrafos precedentes, no es lo verdadero tal y como lo verdadero existe en el alma; es lo verdadero cognoscitivo, que contiene como forma inmediata la certeza de sí mismo en cuanto universalidad que envuelve la conciencia de sí, sus momentos y sus oposiciones.

SEGUNDA PARTE

PSICOLOGIA

EL ESPIRITU

§ 1

El espíritu se ha determinado (1) como verdad del alma y de la conciencia, de esta totalidad simple e inmediata (2), de este saber que ahora encuentra forma infinita; no está limitado por este contenido, ni está en relación con él en cuanto objeto (3), sino que es la totalidad substancial, y, por tanto, no es totalidad subjetiva ni totalidad objetiva (4). Por consecuencia, el espíritu sólo comienza por su propio ser y no está en relación más que con sus propias determinaciones.

COMENTARIO

La psicología considera de este modo las facultades o las formas generales de la actividad del espíritu como tal: intuición, representación, recuerdo, deseo, etc. Las considera de una parte sin el contenido (5), que encuentra la continuación del fenómeno en la representación empírica y también en el pensamiento, en los deseos y en la voluntad, y por otra parte, sin las dos formas, sin el alma queremos decir, en cuanto determinación natural, y sin la conciencia misma, en cuanto el objeto existe allí por sí (6). No es ésta una abstracción arbitraria, porque lo propio del espíritu consiste precisamente en elevarse por encima de la naturaleza y de la determinabilidad natural como por encima de todo contacto, como un objeto exterior, es decir, por encima del elemento material en general. Esta es su noción tal y como la hemos visto producirse (7). Ahora su obra no consiste más que en realizar esta noción de su libertad, es decir, en suprimir la forma de la inmediatidad, que encuentra aquí de nuevo en su comienzo. El contenido se ha elevado al estado

(1) No *ha sido* determinado; se ha determinado por sí mismo.
(2) Es decir, el alma.
(3) En cuanto objeto que le es exterior y que no se ha apropiado.
(4) Sino la unidad de los dos momentos.
(5) Haciendo abstracción del contenido empírico, que es aquí un momento subordinado.
(6) En cuanto objeto que es dado a la conciencia y existe de una manera exterior frente a la conciencia, y todavía no ha llegado a ser objeto de la conciencia.
(7) Su noción ha salido del alma y de la conciencia, estableciéndolas y elevándose por encima de ellas.

de intuición con sus sensaciones, como también por sus intuiciones, que han cambiado en pensamientos, y así por este orden [8].

(Zusatz). El espíritu libre o el espíritu como tal, es la razón tal como existe aquí, es decir, la razón que se diferencia en la forma pura infinita, en el conocimiento sin límites y en un objeto que es idéntico con este último [9]. Aquí este conocimiento no tiene todavía otro contenido que él mismo; pero está constituido de forma que abraza la esfera objetiva toda entera, lo que hace que el objeto ya no sea una cosa que viene del exterior al espíritu y que el espíritu no puede tomar. El espíritu es también la certidumbre absolutamente universal y absolutamente idéntica de sí mismo [10]. Tiene la certeza de volverse a encontrar a sí mismo en el mundo, debe armonizarse con él, y lo mismo que Adán dice de Eva que es la carne de su carne, la razón que debe buscar en el mundo no es más que su propia razón. Hemos visto producirse la razón como unidad del mundo subjetivo y del mundo objetivo, de la noción que existe por sí misma y de la realidad. Por consecuencia, si el espíritu es la certeza absoluta de sí mismo, el saber de la razón es también el saber de la unidad del sujeto y el objeto. Sabe que su objeto es la noción, y que la noción existe objetivamente. El espíritu libre se produce aquí como unidad de los dos grados de desenvolvimiento del espíritu, que hemos considerado en la primera y en la segunda parte de la doctrina del espíritu subjetivo, a saber, del alma, de la substancia espiritual o del espíritu inmediato y de la conciencia o del espíritu fenoménico de donde se escinde esta substancia [11], porque las determinaciones del espíritu libre, tienen de común con las determinaciones del alma el lado subjetivo, y con las de la conciencia el lado objetivo. El principio del espíritu libre consiste en establecer el elemento inmediato de la conciencia a la manera del elemento del alma, y recíprocamente, en cambiar el elemento del alma en un ser objetivo [12]. El espíritu libre se coloca al nivel de la conciencia como un lado diferente al objeto y es, al mismo tiem-

(8) Aquí, todas las transformaciones del espíritu se operan dentro de él.

(9) Tenemos aquí la unidad de la conciencia y de su objeto, o, si se quiere, de la forma y el contenido.

(10) Es la afirmación de sí mismo sin oposición, o que concilia toda oposición.

(11) El alma es el espíritu inmediato y, como substancia simple que se escinde, se diferencia de una manera determinada en la conciencia.

(12) El principio del espíritu libre es colocar el ser de la conciencia como una cosa del alma y, recíprocamente, hacer de la cosa del alma un ser objetivo. — Traducido literalmente.

o, los dos lados, y, por tanto, es como el alma una totalidad, pero
ıientras el alma no es más que la verdad en cuanto totalidad in-
ıediata y sin conciencia (13), y mientras, por el contrario, en la
onciencia esta totalidad se encuentra compartida en el yo y en el
bjeto que le es exterior, y así en estas dos esferas el saber no con-
iene todavía verdad (14), el espíritu libre es la verdad que se co-
.oce a sí misma (15). Pero el conocimiento de la verdad no tiene al
rincipio todavía la forma de la verdad, porque en el grado de des-
nvolvimiento en que aquí se encuentra es todavía un conocimiento
bstracto, la identidad formal (16) del mundo subjetivo y del mun-
lo objetivo. Solamente cuando desenvolviéndose esta identidad ha
raído una diferencia real y ha llegado a la identidad de sí misma
de su diferencia, lo que hace que el espíritu se produzca como
ına totalidad que contiene una diferencia determinada, solamente
ntonces, es cuando esta certidumbre se eleva a la demostración de
í misma (17).

§ 2

El alma es finita en cuanto existe en una forma inmediata, o
o que es lo mismo, en cuanto es determinada por la naturaleza; la
:onciencia es finita en cuanto tiene un objeto; el espíritu es finito
:n cuanto que si no tiene más que un objeto (18), tiene una deter-
ninabilidad en su saber, determinabilidad que procede de su inme-

(13) Y que, por consecuencia, no es la verdad.

(14) Porque lo verdadero está en la unidad y, por consecuencia, allí en
londe no hay unidad, sólo hay una verdad abstracta.

(15) Es blasfema la pretensión de que el hombre no puede conocer la
verdad. Los que enseñan tal doctrina no saben lo que dicen. Si lo saben, me-
:ecen que la verdad les sea prohibida. Esta desesperación de conocer la verdad
que encontramos en los tiempos modernos, es extraña a toda filosofía especu-
.ativa, así como a toda religión verdadera. Un poeta, a la vez religioso y espe-
:ulativo, el Dante, expresa su creencia, en la facultad de conocer la verdad,
de una manera tan llena de sentido, que nos creemos obligados a reproducir
sus palabras. Dice en el Canto 4º de *El Paraíso*:

Yo veggio ben che giammai no si sazia
Nostro intelletto se'l *ver* non lo illustre
Di pifu dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
Torto che *guiunto* l'ha, é giunger *puollo;*
Se non, ciascum desio sasebbe frustra.

(Nota del autor).

(16) O inmediata.

(17) Es decir, que aquí el sujeto y el objeto no están mediatizados to-
davía y, por consecuencia, sólo tenemos su identidad inmediata y formal.

(18) Que lo es exterior.

diatidad o, lo que es lo mismo, de lo que constituye el espíritu subjetivo o en cuanto noción [19]; pero determinar lo que constituye su noción y lo que constituye su realidad, es aquí cosa independiente. Si se coloca la razón absolutamente objetiva e infinita como constituyendo su noción, será el saber o la inteligencia. Si se concibe el saber como constituyendo su noción en realidad será esta razón [20], y la realización del conocimiento consistirá en apropiarse esta última. La finitud del espíritu viene por consecuencia de aquí, de que el conocimiento no toma su razón en su existencia absoluta, o también de que la razón no se ha elevado a la manifestación completa de sí misma en el conocimiento. La razón no es infinita hasta tanto que es la libertad absoluta, y, por consecuencia, ella misma se presupone a su conocimiento, se hace así finita y, al mismo tiempo, engendra este movimiento eterno por el cual suprime esta inmediatidad, se toma a sí misma y es el conocimiento verdaderamente racional [21].

(Zusatz). Como ya hemos visto, el espíritu libre es, siguiendo su noción, la unidad perfecta del sujeto y del objeto, de la forma y del contenido y, por tanto, de la totalidad absoluta; en este sentido es infinito, eterno. Lo hemos reconocido como conocimiento de la razón. Para mostrar cómo tiene por objeto la razón, se debe demostrar que es el ser por sí infinito de la subjetividad. Así en la noción del espíritu, el espíritu es la unidad absoluta del sujeto y del objeto, no solamente en sí, sino también por sí, y como consecuencia, es objeto del saber. A causa de esta armonía entre el saber y su objeto, entre la forma y el contenido, armonía que es acompañada de conciencia que excluye toda escisión, y, por consecuencia, todo cambio, decimos que se puede llamar al espíritu en su verdad lo eterno, como también puede llamarse el ser completamente feliz y santo, porque no se debe llamar santo más que a lo que es racional y se conoce, siguiendo la razón. Por consecuencia, ni la naturaleza exterior, ni la simple sensibilidad, tienen derecho a ser llamadas así. La sensibilidad inmediata no purificada por el conocimiento racional, está todavía ligada a la determinabilidad del ser natural y contingente, del ser exterior a sí mismo y a las cosas.

(19) El espíritu existe aquí según su noción o su posibilidad, y no según su realidad.

(20) La razón absolutamente objetiva e infinita.

(21) Como el espíritu es la unidad del sujeto y del objeto, de la forma y el contenido, de la noción y la realidad, es indiferente tomar uno u otro de estos aspectos, porque cada uno de ellos contiene al otro y es el otro.

or consecuencia, no hay en el contenido de la sensibilidad y de ıs cosas naturales, más que una infinitud formal y abstracta. El ;píritu, por el contrario, es, ante su noción o ante su verdad, in- .nito o eterno, en el sentido concreto y real de que permanece idén- ico con sí mismo en sus diferencias. Por esta razón, se debe consi- erar el espíritu como la imagen de Dios, como la divinidad en l hombre.

Sin embargo, como el espíritu también se da a sí mismo al rincipio la forma de la inmediatidad, no es todavía bajo esta for- na el espíritu verdadero. Aquí su existencia no está de acuerdo ompleto con su noción, con su ejemplar divino. Lo divino no es quí más que la esencia que debe desenvolverse y llegar a su ma- ıifestación perfecta. Por consecuencia, el espíritu, en este estado nmediato, todavía no ha tomado su noción. Es el saber racional, pero todavía no se reconoce como tal. El espíritu es también al principio la simple certeza indeterminada de la razón, de la uni- dad, del sujeto y del objeto y, por consecuencia, el conocimiento determinado de la racionalidad del objeto le falta todavía. Para elevarse a este conocimiento, debe franquear el objeto virtualmente racional de la forma, de la contingencia, de la individualidad y de la exterioridad, que le acompaña al principio, y libertarse así de la relación con un término que difiere de él (22).

Sin embargo, no se debe considerar la finitud del espíritu como una cosa absolutamente infranqueable, sino que se debe reconocer como un modo de la fenomenalidad del espíritu, que no permanece menos infinito ante su esencia. Por esta razón, el espíritu finito es un ser inmediatamente contradictorio, un ser falso, que contiene al mismo tiempo el proceso que debe suprimir este absurdo (23). Este conflicto con lo infinito y esta supresión del límite, es la marca de lo divino en el espíritu humano, y constituyen un momento nece- sario del espíritu eterno. Por consecuencia, hablar de los límites de la razón, es enunciar un pensamiento todavía más absurdo que si se dijera que el hierro es leñoso; este mismo espíritu infinito, que se presupone como algo y como conciencia, y que así establece su finitud, es el mismo que establece como suprimida esta presuposi- ción, esta finitud, es decir, la oposición virtualmente suprimida que en la conciencia tiene lugar, de una parte, frente al alma, y de

(22) Que no se ha espiritualizado todavía, que aún no ha revestido su forma racional.

(23) Esto es: que no es lo verdadero, que no es la verdad absoluta.

otra, frente a un objeto exterior [24]. Esta supresión toma en el espíritu libre otra forma que en la conciencia. Mientras que en ésta el desenvolvimiento del yo toma la apariencia de un cambio del objeto independiente de su actividad, y, por consecuencia, la consideración lógica de este cambio en la conciencia no se cumple todavía más que en nosotros, en el espíritu libre, es el espíritu libre quien saca de sí mismo las determinaciones del objeto en su desarrollo y en sus transformaciones, y es él mismo quien hace la objetividad subjetiva y la subjetividad objetiva; las determinaciones de que tiene consciencia son inherentes al objeto, pero están también establecidas por él. Nada hay en él que permanezca en un estado puramente inmediato; cuando se habla, por consecuencia, de los hechos de conciencia como si fuesen los principios más esenciales del espíritu, debiera consignarse que si hay un gran número de estos hechos que son dados en la conciencia, el espíritu libre no debe dejarlos subsistir como términos independientes y que le son dados, sino que debe testimoniar y, por consecuencia, demostrar, que son hechos del espíritu [25] y forman un contenido que ha establecido él mismo.

§ 3

La marcha del espíritu es un desenvolvimiento en el sentido de que en su existencia el saber tiene por contenido y por fin la determinación en y por sí dentro de sí mismo, es decir, el ser racional, y así la actividad que transporte este fin a la realidad, no es más que de simple paso formal en la manifestación y, por consecuencia, no es más que una simple regresión sobre ella misma [26].

El saber, ligado como está aquí a su primera determinación, no es al principio más que un saber formal o abstracto, y el fin del espíritu consiste en establecer la realidad objetiva y la realidad y libertad de su saber.

(24) La conciencia se halla colocada entre el alma y un objeto exterior que ella no puede suprimir por completo.

(25) No hechos de conciencia, sino productos, generaciones del espíritu mismo y del espíritu que se demuestra como tal.

(26) A la manifestación del espíritu, de su actividad, de su naturaleza.

COMENTARIO

No es preciso representarse aquí el desenvolvimiento del espí-
itu a la manera del desenvolvimiento del individuo, desenvolvi-
niento que se une a la esfera antropológica, y según el cual se con-
ideran las facultades y las fuerzas como produciéndose y llegando
la existencia una a continuación de otra. Durante mucho tiempo
e ha dado gran importancia a la filiación de estas facultades (27),
omo si esta pretendida generación natural (28) pudiera mostrar el
rigen y dar una explicación de estas facultades. Hay aquí cierta-
nente una tentativa digna de tenerse en cuenta: tal es la de hacer
nteligibles las diversas formas de la actividad del espíritu en su
nidad y mostrar la necesidad de su conexión. Solamente se em-
lean categorías abstractas e insuficientes. La determinación que
lomina allí es el elemento sensible, tomado como elemento origi-
ario y como constituyendo el punto de partida fundamental. Esto
s lo que es exacto. Pero partiendo de este punto, las otras determi-
aciones aparecen allí como produciéndose de una manera puramen-
e afirmativa (29), y el lado negativo de la actividad del espíritu,
or el cual el ser sensible se encuentra espiritualizado y suprimido
n cuanto ser sensible, es desdeñado y desconocido. En esta doctrina
l ser sensible, no solamente es el primer ser en el orden empírico,
ino que es concebido de tal manera, que debe constituir el verda-
lero fundamento substancial del conocimiento. Es preciso también
notar, si se consideran las potencias del espíritu como simples ma-
iifestaciones de simples fuerzas, a las cuales se añadirá tal vez la
leterminación de lo útil, por ejemplo, su apropiación a cualquier
bjeto de la inteligencia o del sentimiento, no habrá un último fin.
Esta no podría ser más que la noción de sí misma y la actividad
le la noción; sólo ella misma puede ser su fin, es decir, que no po-
lría tener más fin que el de barrer la forma inmediata o subjetiva,
omarse a sí misma y libertarse por sí misma. Así consideradas las
acultades del espíritu, como se las llama, no son en su diferencia
nás que los grados de esta liberación. Tal es el verdadero punto de

(27) *Filosofía de Condillac.*

(28) *Natural* por oposición a lo *espiritual.*

(29) Como si el ser sensible y natural fuera el ser que se afirma a sí
nismo, que contiene en sí mismo su razón última y no está negado por un
er más perfecto.

vista en que hay que colocarse para la contemplación racional del espíritu y de sus diversas facultades.

(Zusatz). La existencia del espíritu, el saber [30], es la forma absoluta que encierra en sí misma su contenido, o bien es la noción que existe en cuanto noción, la noción que se da a sí misma su realidad. Que el contenido del objeto sea dado al conocimiento y le llegue del exterior no es aquí, por consecuencia, más que una apariencia que el espíritu suprime, demostrándose tal como es en sí, es decir, como principio que se determina él mismo absolutamente, como negatividad infinita del ser que le es exterior. Por consecuencia, todavía el desenvolvimiento del espíritu no tiene más fin que el de suprimir esta apariencia y obrar de modo que el conocimiento se demuestre a sí mismo, como forma que saca de sí misma todo contenido. Así, lejos la actividad del espíritu de limitarse a recibir una materia dada, es más bien una actividad generadora, aunque los productos del espíritu en cuanto éste no es más que espíritu subjetivo, no revisten todavía la forma de la realidad inmediata, sino que guardan más o menos un carácter ideal [31].

§ 4

Del mismo modo que la conciencia tiene por objeto los grados precedentes, es decir, el alma natural, el espíritu tiene, o mejor dicho, se da por objeto la conciencia. Es decir, que mientras la conciencia es la identidad del yo y de su contrario simplemente en sí, el espíritu ahora ya que les conoce, establece por sí su unidad concreta [32]. Sus productos existen según la razón, porque su contenido es también contenido que existe en sí, contenido que posee como propio siguiendo la libertad. Así como se ha determinado en su principio, su determinabilidad es doble, es la determinabilidad del simple ser y la determinabilidad de lo que se ha apropiado del ser [33]. Siguiendo la primera, se encuentra en el objeto bajo la forma del simple ser; siguiendo la segunda, coloca el objeto como cosa que saca de sí mismo. Por consecuencia, el espíritu es:

(30) Porque el espíritu, como tal, no llega a la existencia hasta tanto que sabe.

(31) Los productos del espíritu permanecen aquí más o menos en el estado de productos ideales, en el estado de una virtualidad ideal que todavía no se ha realizado.

(32) La unidad concreta del yo y su contrario.

(33) La determinabilidad que pertenece a esta esfera o este momento.

A) *Espíritu teorético.* Aquí la obra del espíritu consiste en aplicar su actividad al ser racional en cuanto constituye su determinabilidad inmediata, en apropiárselo y establecerlo como cosa propia. Puesto que la determinabilidad es establecida para el espíritu como su propia determinabilidad, y así el conocimiento es determinado en y por sí como libre inteligencia, el espíritu es entonces:

B) *Voluntad, espíritu práctico,* que existe al principio de una manera formal, tiene un contenido que es simplemente su contenido (34), y cuyo querer es un querer inmediato, pero que liberta en seguida su voluntad de su subjetividad, así como de la forma exclusiva de su contenido, y

C) Lo objetivo como *espíritu libre,* en donde estos dos aspectos exclusivos se encuentran suprimidos.

(Zusatz). Mientras que no se pueda decir de la consciencia qué desea, porque el objeto está en ella, en estado inmediato (35), se debe, por el contrario, representar el espíritu como deseo, porque es esencialmente actividad.

1º Esta actividad, por la cual el objeto en apariencia extraño recibe al punto la forma de un ser dado aislado y contingente, la forma de un ser reproducido, subjetivo, universal, necesario y racional. Por consecuencia, el objeto no toma aquí ya, como en la esfera de la conciencia, una posición negativa con respecto al yo.

2º El espíritu práctico, según una marcha inversa, no parte, como el espíritu teorético, de objetos aparentemente independientes, sino de sus fines y de sus intereses, de sus determinaciones subjetivas, y se desenvuelve para cambiar estas determinaciones en objetos. Mientras realiza esta obra reacciona también contra la subjetividad exclusiva de la conciencia de sí que está envuelta en sí misma, como el espíritu teorético reacciona contra la conciencia que está en un estado de dependencia frente a un objeto dado (36).

Por consecuencia, el espíritu teorético y el espíritu práctico se completan el uno al otro, precisamente porque se diferencian uno de otro en la forma que acabamos de indicar. Pero esta diferencia no es una diferencia absoluta. Porque la actividad del espíritu teorético también se ejerce sobre sus propias determinaciones, sobre pen-

(34) Esto es, un contenido subjetivo.

(35) Y que, por consecuencia, es el objeto que estimula y excita el deseo o la tendencia.

(36) El espíritu práctico es un espíritu más objetivo que el espíritu teorético, y de aquí sus efectos.

samientos y a su vez, los fines de la voluntad racional no son elementos que pertenezcan en propiedad al sujeto en cuanto sujeto particular, sino elementos que existen en y por sí.

Estos dos aspectos del espíritu son las dos formas de la razón; sin embargo, las dos formas del espíritu subjetivo presentan en su relación recíproca, de que en las dos se parte de la divisibilidad aparente del mundo subjetivo y del mundo objetivo, y la unidad de estas dos determinaciones opuestas debe ser un resultado (37). Esta es una falta que tiene su razón en la naturaleza del espíritu, porque el espíritu nunca es un ser inmediato, un ser inmediatamente perfecto, sino que más bien es el ser que se engendra a sí mismo, la actividad pura, la actividad por la cual el espíritu suprime la presuposición establecida por él mismo de la oposición de estos dos mundos.

§ 5

El espíritu teorético y el espíritu práctico pertenecen todavía a la esfera del espíritu subjetivo. No se deben distinguir como espíritu pasivo y espíritu activo. El espíritu subjetivo engendra poco en sus productos, son productos formales.

Interiormente los productos del espíritu teorético no constituyen más que su mundo ideal y el espíritu, aquí no llega más que a la determinación abstracta de sí mismo, dentro de sí mismo.

El espíritu práctico no ejerce, ciertamente, su actividad más que sobre sus propias determinaciones, que todavía no tienen más que un valor formal y, por consecuencia, ejerce su actividad sobre un contenido limitado, al que imprime la forma del universal, exteriormente, puesto que el espíritu subjetivo es la unidad del alma y de la conciencia y, por tanto, la realidad inmediata antropológica y la realidad conforme a la conciencia a la vez; pero productos son, en el espíritu teorético, la *palabra,* y, en el espíritu práctico, el *goce,* lo que no es todavía el hacer ni el obrar (38).

COMENTARIO

La psicología es, como la lógica, una de las ciencias que en nuestros días han obtenido, por lo menos, el provecho de la educación general del espíritu y del conocimiento profundo de la razón,

(37) Debe ser producido, aportado.
(38) El hecho, la acción que pertenece a una esfera más concreta.

y continúa encontrándose en el estado más enfadoso. La dirección dada por Kant, ha hecho que se le conceda más importancia. Se ha llegado hasta hacer de ella el fundamento de la metafísica, y esto hasta tomándola en su forma empírica. Porque la metafísica, se ha dicho, no consiste más que en tomar empíricamente y distribuir los hechos de la conciencia humana y los hechos tal y como son dados. Al tomar esta posición, en donde se encuentran mezcladas formas sacadas de la esfera de la conciencia y de la antropología, la psicología no ha cambiado su estado, y sólo ha conseguido que se abandone toda investigación metafísica y filosófica, en general, sobre el espíritu y sobre el conocimiento de la necesidad de lo que existe en y por sí sobre la noción y la verdad.

(Zusatz). Sólo el alma es pasiva. El espíritu libre es esencialmente activo y productivo. Se engaña, por consecuencia, quien distinga, como se hace muchas veces, el espíritu teórico y el espíritu práctico, señalando el primero como pasivo y el segundo como activo. Esta diferencia, sin duda, es verdadera siguiendo el fenómeno [39]. El espíritu teorético aparece como recibiendo solamente lo que ya existe; el espíritu práctico debe producir lo que todavía no existe interiormente. Pero, en realidad, el espíritu teorético no se limita a recibir pasivamente a su contrario, sino que se produce como espíritu activo, en cuanto eleva el contenido virtualmente racional del objeto de su forma externa e individual a la forma de la razón. Y, a su vez, el espíritu práctico tiene un lado pasivo, porque su contenido, aunque no le sea dado desde fuera, le es dado, sin embargo, interiormente, lo que hace que sea un contenido inmediato, y de ninguna manera un contenido establecido por la actividad de la voluntad racional; lo cual no puede ocurrir más que por el intermediario del conocimiento especulativo y, por tanto, del espíritu teorético.

La inteligencia y la voluntad, estas dos mezclas del espíritu subjetivo, no poseen al principio más que una verdad formal, porque el contenido no corresponde inmediatamente en ninguno de los dos a la forma infinita del conocimiento, lo cual hace que esta forma no esté aquí todavía completamente llena.

En el espíritu teorético, el objeto llega a ser sujeto; pero hay un contenido del objeto que permanece todavía fuera del sujeto.

(39) Según el aspecto fenoménico y tal como están en la esfera de la reflexión.

Por consecuencia, el sujeto constituye aquí una forma que no penetra absolutamente el objeto, lo que hace que éste no sea completamente establecido por el espíritu.

En la esfera práctica, el lado subjetivo inmediato no posee todavía una objetividad real, porque en su inmediatidad no constituye un elemento absolutamente universal que existe en y por sí, sino un elemento que pertenece a la naturaleza particular del individuo.

Cuando el espíritu ha triunfado de esta imperfección y, por consecuencia, su contenido no está ya en conflicto con su forma; cuando la certidumbre de la razón o la unidad del sujeto y del objeto no es ya una unidad formal, sino una unidad concreta, y así la idea forma el solo contenido del espíritu, entonces el espíritu subjetivo ha llegado a su fin y ha pasado al espíritu objetivo. Este conoce su libertad, reconoce que su objetividad forma en su verdad la objetividad absoluta misma, y no solamente se toma en sí mismo como idea, sino que se produce como mundo de la libertad que existe interiormente.

ESPÍRITU TEORÉTICO

§ 6

La inteligencia se encuentra en estado de inteligencia determinada [40], y ésta es la apariencia de donde ella parte en su inmediatidad. Pero en cuanto saber, su obra consiste en colocar el ser dado, como a un ser que la pertenece en propiedad. Su actividad se ejerce en el medio de una forma vacía [41] para llegar a la razón, y su fin consiste en hacer que su noción exista por sí, es decir, que sea en sí mismo la razón [42], porque así el contenido llega también a ser contenido racional; para ello esta actividad es el conocimiento, porque la razón llega ser razón concreta y el saber formal de la certeza se eleva al saber determinado y conforme a la noción. Los grados de esta elevación se producen también siguiendo la razón y fórmase un paso del uno a la otra en los diversos momentos de la actividad intelectual, pero necesario y determinado por la noción. La elimi-

(40) En su punto de partida se conoce, en cambio, como principio determinante.

(41) Estas facultades del espíritu, en general, son formas vacías con respecto a la razón.

(42) El fin que la inteligencia debe alcanzar, es el que ya no exista como simple noción, sino que exista para la inteligencia.

ıación de la apariencia para llegar al ser racional, eliminación que :onstituye el conocimiento, parte de la certeza, es decir, de la creen:ia de la inteligencia en su aptitud para conocer racionalmente, en a posibilidad de apropiarse la razón, que es virtualmente la inte.igencia y el contenido (43).

COMENTARIO

Se representa con frecuencia de una manera inexacta la diferencia de la inteligencia y de la voluntad, cuando se las considera :omo dos existencias fijas e independientes una de otra, y como si pudiera haber una voluntad sin inteligencia o una actividad intelectual sin voluntad. Que se pueda, como suele decirse, formar la inteligencia sin formar el corazón, o formar el corazón sin formar la inteligencia; que haya hombres que presenten esta exclusividad en su naturaleza, probará solamente que hay existencias imperfectas y malvadas, pero esto no es la filosofía, que debe tomar una existencia y una representación abstracta por lo verdadero. Hay una multitud de formas, por ejemplo, la empleada para probar que la inteligencia siente y recibe las impresiones del exterior, o bien aquella según la cual las representaciones nacen por la acción de las cosas exteriores en cuanto causas, etc. Pero éstas son categorías que no pertenecen al punto de vista del espíritu y el pensamiento filosófico (44).

Hay una forma de la reflexión, que se emplea voluntariamente, y es la que forma las fuerzas y las facultades del alma, de la inteligencia o del espíritu. La facultad es, así como la fuerza, la determinabilidad de un contenido que se fija representándoselo como una reflexión sobre sí. La fuerza es infinitud de la forma de lo interno y de lo externo; pero su infinitud esencial, contiene la indiferencia del contenido con respecto a la forma. De nada sirve sustituir las facultades y las fuerzas con la expresión actividades, porque aislando las actividades se cambia aquí también el espíritu en un agregado y la relación de las diversas actividades en una relación exterior y contingente.

(43) Debe alcanzar la razón, que es la unidad de la inteligencia y de su contenido.

(44) Porque el punto de vista del pensamiento filosófico es el de la unidad, con respecto a la cual estas formas y estas categorías no son más que momentos subordinados.

La actividad de la inteligencia, en cuanto espíritu teorético, no hay que entenderla como si la inteligencia, además de tener representaciones, acordarse, imaginar, etcétera, conociese también (45). Tal manera de concebir el conocimiento se liga con este estado de aislamiento, en donde se colocan las diferentes facultades del espíritu, cuyo defecto vamos a indicar. Pero se suscita también aquí la cuestión que tanto ha preocupado a nuestra época, a saber: si el verdadero conocimiento, el conocimiento de la verdad, es posible que se una con esta noción que se hace del conocimiento. Porque si vemos que el conocimiento no es posible, nos será preciso renunciar a todo esfuerzo para llegar a él (46).

(Zusatz). Como ya hemos dicho, el espíritu, que es mediatizado por la negación del alma y de la conciencia, ofrece también al principio la forma de la inmediatidad y, por tanto, la apariencia de ser exterior a sí mismo y hallarse en relación igual que la conciencia en el ser racional, como con un término que existe simplemente y no está mediatizado por él. Pero suprimiendo estos dos grados de desenvolvimiento que le preceden, dos presuposiciones que se coloca para sí mismo, el espíritu se produce ya como un ser que se mediatiza por sí mismo, que vuelve sobre sí mismo de su contrario como unidad del sujeto y del objeto. Por consecuencia, la actividad del espíritu, que contiene ya el objeto como un término suprimido, se aplica necesariamente a suprimir la apariencia de la inmediatidad de sí mismo y de su objeto; es decir, la forma según la cual el objeto le es simplemente dado. Al fin de su desarrollo, la inteligencia se encuentra como llena por el objeto que le es dado inmediatamente, y precisamente causa de su inmediatidad; arrastra en sí la contingencia, la inanidad y la falsedad, que son propias de la existencia exterior. Sin embargo, la inteligencia, lejos de limitarse a recibir el contenido del objeto que se ofrece a ella de una manera inmediata, purifica más bien el objeto, borrando todo lo que hay en él de exterior y accidental y de insignificante.

Así la diferencia de la conciencia que hemos visto, parece sacar su desarrollo del cambio que se realiza en las determinaciones de su objeto; la inteligencia es la forma del espíritu, en donde éste cambia por sí mismo su objeto, y cambiando el objeto se desen-

(45) Porque tener intuiciones, representarse, acordarse, son momentos o grados del conocimiento.

(46) Y, por tanto, la intuición, la representación, la memoria, etc., no tienen razón de ser.

ruelve por sí mismo y llega así a la verdad. Mientras aquélla cambia el objeto exterior en un objeto interior, la inteligencia llega a ser así también inteligencia interior (47). Estos dos momentos, la transformación del objeto en un objeto interior y la reproducción del espíritu (48) son una sola y misma cosa. Aquí es cuando el espíritu tiene un conocimiento racional y un contenido racional.

La inteligencia elimina también del objeto la forma de la contingencia, toma su naturaleza racional y la coloca subjetivamente; y recíprocamente por esto mismo, imprime al mismo tiempo en el sujeto la forma de la racionalidad objetiva.

Así es como el saber, al principio abstracto y formal, llega a ser un saber concreto, que posee un verdadero contenido, y, por tanto, un saber objetivo. Cuando llega este extremo la inteligencia es, en realidad, únicamente lo que debía ser al principio (49), a saber: el conocimiento. Hay que distinguir el conocimiento del simple saber, porque la conciencia es ya un saber. Pero el espíritu libre no se satisface con el simple saber, quiere conocer; es decir, no sólo quiere saber, sino que tiene un objeto general, y quiere saber y conocer en qué consiste la naturaleza substancial y determinada del objeto. Esta diferencia del saber y del conocimiento es familiar al espíritu culto; así se dice, por ejemplo, que sabemos que Dios existe, pero no podemos conocerlo. Una ciencia como la teología, se detiene en el punto de vista de la conciencia, pero no se eleva a la verdadera inteligencia, llamada, con razón, facultad de conocer; solamente la expresión facultad, implica la significación equívoca de una simple posibilidad.

Vamos a indicar por anticipación y de un modo asertorio, la marcha formal del desenvolvimiento de la inteligencia. La inteligencia tiene:

Primeramente un objeto inmediato.

En *segundo* lugar, una materia reproducida que se refleja sobre sí misma.

En *tercer* lugar, un objeto que a la vez es sujeto y objeto.

Tiene, asimismo, tres grados: *a)* El grado del saber, por de-

(47) Cambiando el objeto, no sólo penetra en la naturaleza íntima del objeto, sino que se apropia de su naturaleza.

(48) La inteligencia, cuando llega a ser interior a sí misma, se reproduce.

(49) Es decir, que, en principio y en su estado inmediato, la inteligencia no conoce, pero hay en ella como un deber, como una necesidad que satisfacer, pero que no se ha satisfecho aún.

cirlo así, material, que se refiere a un objeto inmediatamente individual; tal es la intuición (50).

b) El grado de la inteligencia, que vuelve sobre sí mismo de su relación con la individualidad del objeto, y que coloca el objeto en relación con un elemento universal; tal es la representación.

c) El grado de la inteligencia, que toma lo universal concreto del objeto, o, si se quiere, el grado del pensamiento entendido en este sentido determinado de que tiene una existencia objetiva.

d) El grado de la intuición, es decir, del conocimiento inmediato o de la conciencia establecida con la determinación de la racionalidad, y penetrada por la certeza que es propia del espíritu; se subdivide, a su vez, en tres momentos:

1º La inteligencia comienza aquí por la sensación de la materia inmediata.

2º Al desenvolverse llega a ser al mismo tiempo la atención que fija el objeto, y a la vez lo separa de sí misma.

3º De esta manera llega, en fin, la intuición especial que establece el objeto como cosa exterior a sí misma.

e) El segundo grado principal de la inteligencia, contiene otros tres:

a a) La reproducción.

b b) La imaginación.

c c) La memoria.

f) Finalmente, el tercer grado principal de esta esfera, el pensamiento, tiene por contenido:

1º El entendimiento.

2º El juicio.

3º La razón.

INTUICIÓN

§ 7

El espíritu, que como alma es determinado según la naturaleza, que como conciencia está en relación con esta determinabilidad en cuanto objeto exterior, pero que como inteligencia sabe que es él mismo, así determinado como la trama envuelta de sí mismo, en donde existe a la manera de la materia y contiene la substancia entera de su saber. Por consecuencia del estado inmediato en que

(50) La manera o forma de la materia.

e encuentra al principio pasa aquí a ser espíritu individual y subetivo en su generalidad [51], y por tanto, aparece como espíritu ensible.

COMENTARIO

En el sentimiento en cuanto modo del alma, la inmediatidad) el sentir esencialmente determinado, como determinabilidad del er natural o de la corporeidad, mientras aquí existe de una mane-a puramente abstracta la inmediatidad en general [52].

(Zusatz). Hemos hablado dos veces del sentimiento, pero :ada vez lo hemos considerado bajo una relación diferente, la prinera en el alma, allí en donde el alma, saliendo al principio de su vida natural, todavía envuelta, encuentra en sí mismo la determiiación del contenido de su naturaleza dormida y es por esto mismo sensible, y en donde suprimiendo la limitabilidad de la sensación, se eleva en seguida al sentimiento de su individualidad, de su tota-.idad, y en donde tomándose un fin como yo, despierta a la vida de la conciencia.

En la esfera de la conciencia hemos encontrado por segunda vez el sentimiento; pero en la conciencia, las determinaciones del sentimiento constituyen la materia de la conciencia, materia que está separada del alma y que aparece bajo la forma de objeto independiente.

Y al fin aquí, en tercer lugar, el sentimiento es esta forma que el espíritu como tal se da al principio de este desenvolvimiento, que debe tener la unidad y la verdad del alma y de la conciencia. Aquí el contenido del sentimiento se liberta de la doble exclusividad que lo afectaba en las dos esferas precedentes, en la del alma y en la de la conciencia, porque ahora este contenido está determinado de forma que es un contenido subjetivo y objetivo a la vez, y la actividad del espíritu está ahora constituida de manera que lo coloca como unidad del mundo subjetivo y del mundo objetivo.

(51) Subjetivo en su generalidad común y, en cierto modo, vulgar en el sentido de que es aquí nuevamente espíritu sensible.

(52) La inteligencia no sólo siente el objeto, lo entiende como cosa inmediata o como inmediatidad en general.

§ 8

La forma del sentimiento convierte a éste en una afección determinada; pero esta afección es una determinabilidad simple; por esta razón, hasta cuando su contenido es el contenido más rico y verdadero, el sentimiento presenta la forma de un estado particular y contingente (53), sin contar que su contenido puede ser también el más trivial y el más falso.

COMENTARIO

Que el espíritu encuentra en su sentimiento la materia de sus representaciones, es una opinión generalmente admitida; pero ésta es una opinión a la cual se añade ordinariamente un sentido opuesto al que esta proposición tiene aquí. En oposición a la simplicidad del sentimiento, se tiene la costumbre de tomar, como punto de partida, el juicio en general, la diferenciación, queremos decir, del sujeto y del objeto en la conciencia, lo cual conduce a deducir la determinabilidad del sentimiento de un objeto independiente, exterior o interior; pero aquí, en la esfera real del espíritu, este punto de vista de la conciencia, opuesto a su idealidad, ha desaparecido, y la substancia del sentimiento se encuentra ya establecida como inmanente al espíritu (54). Con relación al contenido, se admite, ordinariamente, que hay más en el sentimiento que en el pensamiento; esto se admite, sobre todo, para los sentimientos morales y religiosos. La substancia, que constituye el espíritu en cuanto espíritu sensible, se produce aquí como determinabilidad y por sí de la razón (55). Por consecuencia, todo contenido racional o, mejor dicho, todo contenido espiritual, se comunica al sentimiento. Pero la forma de la individualidad egoísta que el espíritu toma en el sentimiento, es la forma más imperfecta y más ínfima. Es una forma en donde no existe como espíritu libre, como universal infinito, sino más bien como un ser que no tiene más que un valor y un contenido contingentes, subjetivos y particulares. La verdadera sensibilidad, la sensibilidad formada, es la sensibilidad del espíritu formado, del espíritu que se ha dado la conciencia de diferencias determinadas,

(53) La forma de una particularidad contingente.
(54) El sentimiento, en cuanto momento del saber, marca ya su grado más alto de la conciencia simple.
(55) Como ser determinado en y por sí de la razón.

e relaciones esenciales, de verdaderas determinaciones, y esta ma-eria es la que entra en su sensibilidad, es decir, la que recibe esta orma. El sentimiento es la forma inmediata, la más actual, si así uede decirse, en que el sujeto se coloca en relación con un contenido ue le es dado. El sujeto reacciona sobre este contenido con su sen-imiento individual, particular, sentimiento que, en cuanto consti-uye un punto de vista exclusivo del entendimiento, puede muy bien er un sentimiento comprensivo y rico de contenido; pero puede ambién ser un sentimiento limitado y falso, que en todo caso pre-enta la forma de un estado particular y subjetivo. Con el hombre ue no se apoya sobre la naturaleza y la noción de la cosa o, por o menos, sobre razones, pero atiende al sentimiento, el mejor par-ido que se debe seguir es el de dejarlo, porque se separa así de la omunidad de la razón y se encierra en disposiciones particulares en el aislamiento de su subjetividad.

(Zusatz). La razón, la substancia entera del espíritu, está contenida en la sensibilidad. Nuestras representaciones, nuestros pensamientos, nuestras nociones de la naturaleza exterior, del de-echo, de la moralidad, de las cosas de la religión, se desenvuelven le nuestra inteligencia sensible y se concentran de nuevo en la sim-plicidad del sentimiento, cuando han recibido ya su completo des-arrollo. Por esto dijo, con razón, un sabio de la antigüedad, que el hombre forma sus dioses con sus sentimientos y sus pasiones. Pero este desenvolvimiento, en donde el espíritu sale de la sensibi-idad y en donde se incluye la costumbre como si la inteligencia fuera en su origen una esfera vacía que toma del exterior su conte-nido, constituye un error, porque lo que la inteligencia parece sacar del exterior, no es, en realidad, más que el ser racional y, por tanto, el ser que es idéntico con el espíritu y que le es inmanente. La acti-vidad del espíritu no tiene, pues, otro fin que el de suprimir su exterioridad aparente y suprimiendo esta exterioridad, borrar tam-bién la apariencia del objeto virtualmente racional (56), mostrando así que el objeto no le es exterior.

En la escisión de este sentir inmediato, uno de los dos mo-mentos es en el sentimiento, así como en las determinaciones ulte-riores (57), la dirección idéntica abstracta del espíritu, la *atención*,

(56) El objeto no es más que virtualmente racional, en tanto que el es-píritu no ha suprimido esta apariencia.

(57) Las determinaciones ulteriores del espíritu.

sin la cual nada es para el espíritu, es la reproducción activa, el momento de la apropiación (58); pero donde la inteligencia no se determina aún a sí misma más que de una manera formal (59). El otro momento consiste en lo que la inteligencia pone enfrente de este estado interno (60), en la determinabilidad del sentimiento como un elemento negativo, como el contrario abstracto de ella misma. La inteligencia determina por esto el contenido de la sensación como exterior a sí mismo (61), lo proyecta en el tiempo y en el espacio, que son las formas de la actividad intuitiva (62). En la conciencia, la materia es solamente el objeto, el contrario relativo; en tanto que esta materia recibe del espíritu la determinación racional, siguiendo la cual ella es el contrario de ella misma (63).

(Zusatz). La unidad inmediata y, por tanto, no desenvuelta, del espíritu y del objeto, tal como existe en la sensación y el sentimiento, es una unidad que el espíritu no ha penetrado aún. Por consecuencia, la inteligencia suprime la simplicidad de la sensación, determina el ser sentido como un ser negativo enfrente de ella misma, separa este ser de sí; pero, al separarlo de sí, lo coloca como un ser que le pertenece (64). No es más que por la doble actividad lo que suprime y restablece la unidad entre mí y mi contrario, como yo llego a adquirir el contenido de la sensación. Esto es lo que tiene lugar desde el primer momento en la atención. No se podría, pues, adquirir el objeto sin el concurso de la atención. Ella es la que hace que el espíritu esté desde el primer momento presente en las cosas y que tenga en ellas, si no el conocimiento, porque esto pertenece a un desenvolvimiento ulterior del espíritu, una primera visión (65). La atención es, por consecuencia, el principio de la educación del espíritu (66). Pero en su significación más determinada, ser atento quiere decir que el espíritu se ha llenado allí de un contenido, que

(58) Tal es el momento en que el espíritu hace suyo el objeto.

(59) Trátase de una reproducción activa que, sin embargo, es todavía formal y abstracta, y no concreta, como tiene lugar en la memoria.

(60) La inteligencia es en principio inteligencia en estado interno, porque todavía no es desenvuelta ni objetiva.

(61) *Als Aussersiehoeyendes.*

(62) Las formas en donde es inteligencia intuitiva.

(63) Puesto que aún no tenemos la verdadera unidad concreta de dos términos, la relación de estos términos no va más allá de los límites de la reflexión: son términos correlativos.

(64) Que es el suyo.

(65) Cierta percepción que se distingue del conocimiento propiamente dicho.

(66) La educación, la formación.

ınto es contenido objetivo como contenido subjetivo; que, en otros érminos, no existe solamente por mí, sino que tiene también una xistencia independiente. Así, en la atención hay necesariamente esisión y, a la vez, unidad del sujeto y el objeto y una vuelta libre lel espíritu sobre sí mismo, y también una dirección idéntica del spíritu sobre el objeto. De esto viene ya que la atención es algo que lepende de mi libre albedrío [67], y que, por lo tanto, yo no soy .tento más que cuando lo quiero así. No se sigue de aquí que la .tención sea una cosa ligera [68]. Todo lo contrario; exige un esuerzo porque, cuando se quiere alcanzar un objeto, es necesario ıacer abstracción de mil otros objetos que se agitan en la cabeza, le todos sus otros intereses; en una palabra, de todas las cosas, hasa de su misma persona; y mientras se contienen sus pensamientos ⁊anos [69] que, llevando un juicio prematuro sobre el objeto, impilen presentárselo bajo su verdadero aspecto, se debe penetrar en la ıaturaleza del objeto, se debe dejar al objeto su predominio, o bien se debe fijar sobre él, y todo esto sin detenerse en sus propias reflexiones. La atención contiene, por consecuencia, la negación de la sustitución de sí mismo a la cosa, y su absorción en ella [70]; dos momentos sin los cuales el espíritu no sabría desenvolver y ejercer sus aptitudes, aunque se les [71] considere ordinariamente como superfluos con respecto a lo que se llama alta cultura del espíritu; porque el espíritu que se ha educado en esta esfera, es el espíritu perfecto, el espíritu que abraza y domina todas las cosas. Pero elevarse de esta manera por encima de todas las cosas es, en cierto modo, retroceder al estado inculto del espíritu. Porque el hombre inculto no hace atención en nada, deja pasar todas las cosas en su espíritu sin fijarse en ellas. Por la cultura del espíritu es por lo que la atención adquiere su fuerza y su perfección.

El botánico, por ejemplo, observa en la planta en un mismo tiempo un número infinitamente más grande de caracteres, que el hombre que no está versado en esa ciencia. Lo mismo sucede con los otros objetos del saber. El hombre dotado de gran sentido y de gran cultura, tiene una intuición completa de todo lo que está de-

(67) Materia que se trata luego con mayor extensión.

(68) Aunque la atención está dirigida por la voluntad, no tiene una actividad propia.

(69) *Eitelkeit.*

(70) En esta cosa.

(71) Estos dos momentos.

lante de él; para él la sensibilidad toma completamente el carácter de la reproducción (72).

Como acabamos de hacer notar, hay en la atención a la vez escisión y unidad del sujeto y el objeto. Sin embargo, en el momento que la atención se produce en el sentimiento, lo que predomina en ella es la unidad del sujeto y el objeto. Por consecuencia, la diferencia de estos dos lados es aún algo indeterminado. Pero la inteligencia llega necesariamente a este punto, donde ella desenvuelve esta diferencia, es decir, donde diferencia el sujeto y el objeto de una manera determinada. La primera forma donde opera esta diferenciación, es la intuición. En ella es la diferencia del sujeto y del objeto la que predomina, lo mismo que la atención formal (73) es la unidad de estas determinaciones opuestas.

Ahora debemos examinar más de cerca cómo la cosa sentida se objetiva en la intuición (74). En esta relación se debe comprender la sensibilidad interior, así como la sensibilidad exterior. Por lo que concierne a la primera, es de ella, sobre todo, de la que se puede decir, que en la sensibilidad si el hombre, de un lado, está sometido a la evidencia de sus afecciones, del otro se sustraía a ellas, en cuanto puede cambiar sus sentimientos en intuiciones. Así sabemos, que cuando se tiene la facultad de darse la intuición de un vivo sentimiento de alegría o de dolor en una poesía, por ejemplo, se aleja por sí el sentimiento que aprisiona al espíritu y se encuentra aliviado, en cuanto recobra su completa libertad. Porque aunque parezca que es al considerar los diferentes lados de estos sentimientos cuando se aumenta la violencia de estos últimos, en el hecho se la disminuye, haciendo de estos sentimientos algo de objetivo y exterior. Goethe, sobre todo, es el que se ha entretenido de esta manera, particularmente en su *Werther,* sometiendo al lector de este poema al poder del sentimiento. El hombre culto, por lo que él considera el objeto sentido bajo sus diferentes aspectos, siente más profundamente que el hombre inculto, pero al mismo tiempo domina mejor que éste la sensación, porque se mueve, sobre todo, en el elemento del pensamiento racional, que está colocado por encima de la esfera limitada de la sensibilidad.

(72) La atención es necesaria hasta cuando se ha llegado a la más alta cultura del espíritu.

(73) Atención formal, abstracta o propiamente dicha.

(74) No en cuanto simple cosa sentida, sino como cosa sentida, combinada o transformada por la intuición.

Así las sensaciones internas son, como acabamos de indicar, ıás o menos separables de nosotros, según el grado de fuerza del ensamiento reflejo y racional.

Para las sensaciones externas, al contrario, la diferencia de su eparabilidad [75] depende de esta circunstancia; a saber, si el obeto al cual ellas se refieren, es un objeto permanente o un objeto ue pasa [76]. Siguiendo esta determinación, es como se ordenan los inco sentidos de tal manera, que de un lado vienen a colocarse el lfato y el gusto, y de otro la vista y el tacto, mientras que el oído iene a colocarse en medio. El olor se refiere a la volatilización o la evaporación del objeto; el gusto a su destrucción [77]. Por lo anto, el objeto no demuestra estos dos sentidos más que en su deendencia y en su disolución material. Por consecuencia, la intuición ae aquí en el tiempo y en el ser sentido [78], es transportada del ujeto al objeto menos fácilmente que para tocarle, para que se plique, sobre todo al lado resistente del objeto, y para el sentido special de la intuición, la vista, que se aplica al objeto, en tanto que ese objeto especialmente independiente [79] y subsistiendo idealnente y materialmente no tiene con el objeto más que una relación deal, no lo siente más que por el lado ideal, el color, por el internedio de la luz y deja intacto el contacto material. El objeto es, en in, para el oído un ser que subsiste materialmente, en tanto que dealmente se desvanece [80]. En el sonido, el oído percibe la vibraión, es decir, la negación ideal, y no la negación real de la indeendencia del objeto. Por consecuencia, la separabilidad de la senación es en el oído menos que en la vista, pero más grande que en el gusto y en el olfato. Debemos oir el sonido, porque el sonido, destacándose del objeto, viene a penetrar en nosotros, y nosotros lo relacionamos sin dificultad a tal o cual objeto, porque él, al vibrar, no cesa de subsistir.

Así, la actividad de la intuición tiene desde el primer momento por resultado el destacar en cualquier forma de nosotros la sensación, es decir, transformar el ser sentido en un objeto existente fuera de nosotros; por este cambio, el contenido de la sensación, no

(75) *Abtrennlichkeit.*
(76) Un objeto que subsiste, o que se desvanece.
(77) Véase este punto en la *Filosofía de la Naturaleza.*
(78) La cosa sentida, lo que se siente.
(79) Independiente de una manera predominante.
(80) Este giro explica el sentido que aquí tienen los términos: *ideal material.*

es de ningún modo cambiado; y es necesario más bien decir, que aquí el contenido del espíritu y del objeto exterior son un único y mismo contenido; de tal suerte, que el espíritu no tiene aún aquí un contenido propio y especial (81), que él pueda comparar con el de la intuición. Por consecuencia, lo que acompaña a la intuición es el simple cambio de la forma interior en la forma exterior (82), esto es, lo que constituye el primer proceso, que es también aun un proceso formal (83), siguiendo el cual la inteligencia se convierte en inteligencia determinante. Hay dos cosas que hacer notar en lo que se refiere a la significación de esta exterioridad: Primera, que el ser sentido, desde el momento que viene a ser un objeto exterior de la interioridad del espíritu, recibe la forma de ser exterior a sí mismo, porque es el elemento espiritual o racional que hace la naturaleza especial del espíritu; segunda, que desde el momento en que esta transformación del ser sentido viene del espíritu como tal, la exterioridad del ser sentido es una exterioridad espiritual, es decir, abstracta, y, por consecuencia, la universalidad del ser sentido es esta universalidad, que puede pertenecer, de una manera inmediata, al ser exterior; es decir, una universalidad formal aún y sin contenido.

Pero en esta exterioridad abstracta por sí misma, es donde se extingue la forma de la noción, lo que hace que esta exterioridad revista la doble forma del espacio y del tiempo (84). Las sensaciones se encuentran, pues, poseídas por la intuición en el espacio y en el tiempo (85). El espacio es la forma de la yuxtaposición indiferente y del ser que subsiste inmóvil (86); el tiempo, por el contrario, es la forma de la movilidad del ser que se niega a sí mismo, del ser sucesivo que nace y que pasa de tal forma, que el tiempo es no siendo lo que él no es siendo; pero las dos formas de la exterioridad abstracta son idénticas, en el sentido de que las dos son a la vez discretas y continuas. La continuidad, que encierra dentro de sí la discreción absoluta, consiste precisamente en la universalidad abstracta

(81) Concreto.

(82) La forma de la interioridad en la forma de la exterioridad.

(83) En el sentido de que la inteligencia, siendo inteligencia determinante o activa, no cambia el contenido.

(84) La exterioridad del objeto viene a ser aquí una exterioridad espiritual, pero abstracta.

(85) Véase la nota anterior.

(86) Estático.

ue deriva del espíritu, y donde no ha producido aún ninguna in-
ividualización real (87).

Pero al decir que el ser sentido recibe del espíritu intuitivo la orma del espacio y del tiempo, no queremos decir que el espacio y l tiempo son formas puramente subjetivas. A esto es a lo que Kant as quiso reducir. Pero el espacio y el tiempo están, en realidad, en as cosas mismas (88). Esta doble forma de la exterioridad no les ha ido añadida "como para llenar una laguna por nuestra intuición, ino que les ha sido originariamente comunicada por el espíritu in-inito, por la idea eternamente "creadora". Si en la intuición nues-ro espíritu da a las determinaciones abstractas de la sensación la orma abstracta del espacio y del tiempo, y si cambia por ello es-as determinaciones en objetos propiamente dichos al mismo tiempo que las asimila, no será necesario concluir, con el idealismo subje-ivo, que no hay allí más que determinaciones de nuestra actividad subjetiva y determinaciones del objeto mismo; por lo demás, a los que tienen la vista tan corta para conceder una importancia tan extraordinaria a la realidad del espacio y del tiempo, es necesario responderles que el espacio y el tiempo son las determinaciones más vacías y superficiales; que, por consecuencia, las cosas sacan de estas formas muy poco de realidad, y al perderlas, si esto era aún posible, perderían muy poco. El conocimiento (89) no se detiene en estas formas, pero alcanza las cosas en su noción, noción que contiene el espacio y el tiempo como un elemento suprimido. Del mismo modo que en la naturaleza exterior el espacio y el tiempo se suprimen a sí mismos, en virtud de la dialéctica de la noción que les es imponente y se cambian en materia, en tanto que ella hace su verdad, así la libre inteligencia es la dialéctica para sí de estas formas de la exterioridad inmediata (90).

§ 9

La inteligencia, en tanto que es unidad concreta de estos dos momentos (91), y en tanto que es esta unidad con la determinación, siguiendo a la cual se reproduce en sí misma en esta materia exte-

(87) Específica, concreta.
(88) El espacio y el tiempo son momentos, elementos reales de las cosas.
(89) El pensamiento cognoscitivo.
(90) La dialéctica que existe por sí.
(91) Del sujeto y del objeto.

rior, y reproduciéndose en sí misma, se absorbe en la exterioridad: esta inteligencia es la intuición [92].

(Zusatz). No se debe confundir la intuición, ni con la representación propiamente dicha que hemos de considerar más adelante, ni con la conciencia fenomenológica que ya hemos considerado.

Y desde el primer momento, en cuanto a la relación de la intuición con la representación, la primera tiene sólo de común con la última, que en las dos formas del espíritu el objeto está separado de mí, y es mi objeto al mismo tiempo. Pero este carácter del objeto de ser mi objeto, no está contenido más que virtualmente en la intuición, y sólo es en la representación lo que él posee. Lo que domina en la intuición es la objetividad del contenido. Sólo cuando yo soy el que hace la reflexión de que soy yo el que tiene la intuición, es cuando entro en el punto de vista de la representación [93]. He aquí ahora lo que es necesario hacer notar con respecto a la relación de la intuición con la conciencia. En la acepción más amplia de la palabra, se podría dar el nombre de intuición a la conciencia inmediata o sensible que nosotros hemos considerado anteriormente. Pero si se debe entender esta palabra en su sentido especial (y así es como es necesario entenderla) y si se la quiere entender de una manera racional, se debe establecer entre esta forma de la conciencia y de la intuición esta diferencia: que la primera, en la certidumbre inmediata y completamente abstracta de sí mismo, está en relación con la individualidad inmediata del objeto, individualidad que, por decirlo así, se dispersa en diferentes partes, en tanto que la intuición es la conciencia que está completa por la certeza de la razón, en la cual el objeto está notado por el carácter de la razón, y que, por consecuencia, no ha hecho un ser individual dividido en sus diferentes aspectos, sino una totalidad, un conjunto de determinaciones, que tienen una concusión entre sí. Así es como Schelling ha entendido desde el primer momento la intuición intelectual. La intuición, donde no interviene el espíritu, es la conciencia sensible, la conciencia que permanece exterior al objeto. La intuición del espíritu, la verdadera intuición, abraza, por el contrario, la substancia compacta del objeto [94]. Un verídico historiador,

(92) Pero en ella predomina el aspecto objetivo.

(93) La representación implica una acción más determinada del sujeto sobre el objeto.

(94) En la intuición propiamente dicha, se ve a primera vista lo que hay de substancial en el todo.

'or ejemplo, tiene una intuición viva del conjunto de circunstan- ias y de eventos que debe relatar, en tanto que el que no posee la acultad de la exposición histórica, se detiene en los detalles y no e lo esencial. Es, pues, con la razón con la que se ha insistido en odos los ramos de la ciencia, y de una manera particular en la filo- ofía, para que se apoye sobre la intuición de la cosa. Así es como l hombre, al ponerse en relación con la cosa, se pone también con u espíritu, con su corazón, con su sentimiento, en una palabra, on su naturaleza entera, y se coloca como en el centro de la cosa ' hace que ella se mueva libremente en sí. Solamente cuando la in- uición de la substancia de un objeto se encuentra, por así decirlo, ijada en el fondo del pensamiento, es cuando se puede, sin alejarse le lo verdadero, comenzar a considerar lo particular que tiene su aíz en esta substancia, pero que no tiene valor hasta que se en- uentra separado de ella. Al fin, donde esta intuición concreta se)orra, el pensamiento reflejo se dispersa en las determinaciones y elaciones particulares que encuentra en el objeto y el entendimien- o, siguiendo su naturaleza analítica (95) rompe el objeto —y esto ıasta cuando el objeto es un ser viviente, una planta o un animal — (96), por sus categorías exclusivas y finitas de causa y de efecto, le extremo exterior y de medio, etc. (97), lo cual hace que ni aun :on toda su perspicacia llegue a alcanzar la naturaleza concreta del)bjeto y el ser espiritual que une todos los elementos individuales.

Se deben, sin embargo, franquear los límites de la simple intui- :ión, y esta necesidad obedece a que la inteligencia es, ante su no- :ión, el conocimiento, mientras la intuición no es todavía el saber ɿue constituye el conocimiento (98), porque en cuanto simple intui- :ión, no podría llegar al desenvolvimiento inmediato de la substan- :ia del objeto y se detiene en la substancia envuelta y como rodeada de los elementos inesenciales de la existencia exterior y contingente. La intuición no es, por consecuencia, más que el principio del co- nocimiento. Aquí es donde tienen su puesto las palabras con que afirmó Aristóteles que todo conocimiento empieza por el asombro. Porque es la razón subjetiva, puesto que en cuanto intuición tiene certeza (pero una certeza puramente indeterminada) de volverse a encontrar en el objeto que está al principio acompañado de una for-

(95) El entendimiento que escinde, que divide.
(96) En donde la unidad aparece de una manera sensible.
(97) Porque son categorías de la reflexión.
(98) El saber científico.

ma irracional [99]. Y en presencia de este objeto se encuentra tomada de asombro y turbación [100]. Pero el pensamiento filosófico debe elevarse por encima del asombro. Es un error creer que se tiene un verdadero conocimiento de las cosas cuando no se tiene más que una intuición inmediata. El conocimiento perfecto no pertenece más que al pensamiento puro de la razón especulativa, y sólo él es quien se eleva a este pensamiento, que posee una intuición verdadera y completamente determinada. En él, la intuición es la forma completa en que se resume y concentra de nuevo el conocimiento completamente desenvuelto. En la intuición inmediata, tengo ciertamente ante mí el objeto entero; pero éste no está ante mi espíritu como un todo sistemático y compartido en sus diversas partes. En general, el espíritu educado tiene intuiciones, de donde se encuentra descartada la masa de los elementos contingentes que están, por decirlo así, llenos de elementos racionales. Podría suceder que el hombre dotado de un espíritu culto y penetrante, aunque no fuera filósofo, tomara el punto esencial, el punto central del objeto en su determinabilidad simple. Pero es siempre preciso que la reflexión intervenga. Se imagina con frecuencia que el poeta y el artista, en general, no pueden tener más que intuiciones; en realidad nunca es así; un verdadero poeta debe, antes y durante la ejecución de su obra, reflexionar y pensar; solamente así podrá descartar los elementos externos que envuelven y velan el corazón o el alma de su objeto, y ver por esto mismo cómo se desarrolla de una manera orgánica su intuición.

§ 10

Puesto que esta exterioridad es la exterioridad de la misma inteligencia, la inteligencia dirige, necesariamente, a ella su atención y despierta en sí misma en esta inmediatidad [101]. Esta es la reproducción de ella misma en esta última [102]. Es también intuición este momento que contiene la unidad de la materia y de ella misma, y le pertenece como propio [103], de tal forma que ya no tiene necesidad de esta inmediatidad, ni de volver a encontrar su contenido [104].

(99) El objeto que arrastra en sí la forma de la irracionalidad.
(100) Temor.
(101) En ésta su inmediatidad.
(102) En esta inmediatidad o intuición.
(103) Como cosa concreta, como cosa propia, como cosa suya.
(104) La inteligencia no necesita un contenido que esté fuera de ella, porque lo tiene en sí misma.

(Zusatz). Cuando nos encontramos colocados en el punto de ista de la simple intuición, estamos fuera de nosotros en la esfera el espacio y el tiempo, estas dos formas de la exterioridad. La inte- gencia está aquí sumergida en la materia exterior, unificada con lla y no tiene otro contenido que el contenido del objeto, visto or la intuición. Esto es lo que hace que la intuición pueda colo- arnos también en un estado de dependencia. Pero como ya hemos echo observar, la inteligencia es la dialéctica por sí de esta exterio- idad inmediata. En tal punto el espíritu se apropia la intuición, la enetra, hace de ella una determinación interna, se reproduce en lla, llega a estar presente a sí mismo allí, y por consecuencia se oloca en un estado de libertad. Por esta concentración en sí misma [105], la inteligencia se eleva a la esfera de la representación [106]. En a representación, el espíritu tiene una intuición; ésta no ha desapa- ecido, no es un momento pasado, sino un momento absorbido en a representación. Así en la expresión, *yo he visto aquéllo,* el len- guaje expresa bien esta absorción de la intuición en la representa- ción, porque no es solamente el pasado, sino más bien el presente, o que expresa de este modo. El pasado es aquí puramente relativo, no existe más que en la comparación de la intuición inmediata, con la que al presente tenemos en la representación. En este empleo del verbo haber, se puede encontrar un signo general de la interioridad del espíritu moderno, que no solamente hace la reflexión de que el pasado ha pasado, según su inmediatidad, sino de que queda guar- dado también en el espíritu.

REPRESENTACIÓN

§ 11

La representación es, en cuanto intuición reproducida, el tér- mino medio entre la inteligencia que se encuentra inmediatamente determinada y la inteligencia en su libertad, el pensamiento. La re- presentación constituye lo peculiar de la inteligencia; pero lo pecu- liar marcado con una subjetividad exclusiva, en cuanto todavía está condicionado por la inmediatidad y el ser aún no está en sí mismo

(105) Al desenvolverse el espíritu, entra más profundamente en sí mismo en la unidad de su naturaleza.

(106) Acto por el que la inteligencia presenta a sí misma el objeto de la intuición.

(107). El camino que recorre la inteligencia en la representación, consiste en cambiar esta inmediatidad en un elemento interno y colocarse como inteligencia que percibe dentro de sí misma (108) y, recíprocamente, suprimir el elemento subjetivo interno, manifestarse interiormente en sí misma y existir en sí misma en esta exterioridad propia y especial. Pero puesto que la representación parte de la intuición y de la materia que ésta le suministra, esta actividad está todavía acompañada de esta diferencia, y sus productos concretos son, en ella (109), todavía síntesis (110) que no llegan a la inmanencia concreta de la noción más que en el pensamiento.

(Zusatz). Hay la costumbre de considerar las diversas formas del espíritu en la esfera de la representación, como fuerzas o facultades aisladas e independientes unas de otras, y más aún en ésta que en las demás esferas de la inteligencia. Así se yuxtapone la facultad representativa a la imaginación y a la memoria, y se consideran estas formas del espíritu como completamente acabadas en su estado de independencia recíproca. Pero la verdadera manera filosófica de concebir estas formas consiste, precisamente, en tomar la conexión racional que existe entre ellas y entender por esto el desenvolvimiento orgánico de la inteligencia que se cumple en ellas.

Para facilitar la inteligencia de esta esfera, queremos marcar aquí de avanzada, en una forma general, los grados de su desarrollo:

a) El primero de estos grados se llama reproducción, en la acepción particular de la palabra, esto es, en la acepción de recuerdo involuntario de un contenido que ya nos pertenece. La reproducción forma el grado más abstracto de la inteligencia representativa. Aquí, el contenido representado es el mismo que el de la intuición; encuentra en la intuición su confirmación, como, a su vez, el contenido de la intuición encuentra su confirmación en mi representación. Por consecuencia, tenemos en este punto de vista un contenido que ya no es simplemente el objeto inmediato de la intuición, sino que es también reproducido y colocado como mi contenido. Así determinado el contenido, es lo que llamamos imagen.

b) El segundo grado de esta esfera es la imaginación. Aquí se produce la oposición entre mi contenido subjetivo, o representa-

(107) Aquí, en la representación, la inmediatidad no está en la misma representación, sino en la intuición.
(108) En la intuición propiamente dicha.
(109) A diferencia de la intuición, cuyos productos están fuera de ella.
(110) Cosas separadas que se unen, pero que no contienen la unidad.

lo, y el contenido de la cosa percibida por la intuición. La imagi-
.ación se confecciona un contenido particular, colocándose en rela-
ión con el objeto de la intuición por el pensamiento (111), descar-
ando el elemento general y marcándolo con determinaciones que
›ertenecen al yo. De esta manera, la imaginación cesa de ser una
imple reproducción formal y pasa a constituir una reproducción que
fecta al contenido, que lo generaliza, y así compone representacio-
ıes generales (112); como la oposición de lo subjetivo y el objeto
limina, en este punto de vista, la unidad de estas determinaciones,
ıo podría ser aquí lo que era en la esfera de la simple reproducción,
ına unidad inmediata, sino una unidad restablecida (113). Este es-
ablecimiento se hace de modo que el contenido exterior de la intui-
:ión se encuentre subordinado al contenido de la representación
levada a lo universal, y este contenido exterior no sea más que
ın signo de este último, que quede transformado en un contenido
›bjetivo, exterior y desfigurado.

c) La memoria es el tercer grado de la representación. Aquí,
ɔor una parte, el signo es reproducido y recibido en la inteligencia
/, por otra parte, esta misma reviste la forma de un ser exterior y
necánico; avanzando por este camino, llega a alcanzar la unidad
lel sujeto y el objeto, unidad que constituye el paso al pensamiento.

REPRODUCCIÓN

§ 12

En cuanto que reproduce la intuición, la inteligencia coloca el contenido del sentimiento en su interioridad, en su espacio y en su tiempo propios. De este modo, este contenido es: 1º Imagen; libertada de su primera inmediatidad y de su individualidad abstracta, por la cual es recibida en la universalidad del yo (114). La imagen no tiene ya la determinabilidad perfecta (115) de la intuición, y es voluntaria o contingente y separada en general de lo exterior, del tiempo y de la conexión inmediata, en donde se encontraba colocada la intuición.

(111) Pensando el contenido de la intuición.
(112) Siempre hay más pensamientos en la imaginación que en la intuición y en la reproducción.
(113) En el sentido de que la unidad de la representación en la imagen engendrada por la imaginación es ya la unidad inmediata.
(114) Lo cual hace que sólo sea una individualidad abstracta.
(115) Porque en la intuición la imagen es fija e invariable.

(Zusatz). Como la inteligencia es ante su noción la idealidad o la universalidad infinita que existe por sí, el espacio y el tiempo de la inteligencia, son el espacio y el tiempo universales. Por consecuencia, al colocar el contenido de la sensibilidad en la vida interna de la inteligencia, y cambiarlo así en representación, lo destacó de la existencia particular del tiempo y del espacio, a que está ligado en este estado inmediato, y a que yo también estoy sometido en la sensación y en la intuición. Síguese de aquí primeramente, que mientras la presencia inmediata de la cosa es necesaria en la sensación y en la intuición, se puede, por el contrario, representar todo aquello en donde hay un objeto, y, asimismo, se puede representar el objeto más alejado en el espacio y en tiempo exteriores. En segundo lugar, síguese también de lo que precede, que todo esto que acontece no tiene duración para nosotros más que cuando está recibido en la inteligencia representativa y, por consecuencia, los acontecimientos que la inteligencia no considera dignos de ser recibidos así, son acontecimientos que pasan y se borran. Sin embargo, el objeto representado no tiene esta permanencia más que a costa de la claridad de la individualidad inmediata y completamente determinada del objeto de la intuición. Este se hace oscuro y confuso cuando llega a ser imagen.

Por lo que concierne al tiempo, se puede hacer notar aquí todavía, con respecto al carácter subjetivo que recibe en la representación, que la intuición del tiempo aparece corta para nosotros cuando es variada, y se hace larga cuando la falta de una materia dada nos lleva a la consideración de nuestra subjetividad vacía de contenido. Por el contrario, en la representación nos parece largo el tiempo durante el cual nuestra actividad se ejercita sobre muchos objetos, y corto cuando hemos operado poco. Aquí, en la reproducción, es nuestra subjetividad, nuestra vida interna, la que tenemos ante la vista, y determinamos la medida del tiempo según el interés que ha tenido para nosotros. En el primer caso, la intuición está absorbida en la consideración del objeto, lo que hace que el tiempo nos parezca corto cuando está lleno por los acontecimientos que se suceden sin cesar, mientras que nos parece largo cuando su uniformidad no se rompe.

§ 13

La imagen es por sí misma transitoria, y la inteligencia, en cuanto atención, es quien marca su tiempo y su espacio, el momento y el lugar de su aparición (116). Pero la inteligencia no es solamente la conciencia y la existencia de estas determinaciones: es también su sujeto y su virtualidad (117). En esta forma de reproducción de la imagen en la inteligencia, la imagen que ya no existe es conservada como imagen sin conciencia.

COMENTARIO

La inteligencia es, al principio, el receptáculo obscuro (118) en donde se encuentra conservado un número infinito de representaciones que no están presentes a la conciencia. Por esto es preciso considerarla primero como a un germen, por ejemplo, que envuelve de una manera virtual todas las determinaciones que llegan a la existencia en el desarrollo del árbol. La imposibilidad de tomar este elemento general, concreto y simple a la vez da lugar a la opinión de que las diversas representaciones podrían ser conservadas en fibras y sitios particulares porque las diferencias, cuando se razona, deben tener necesariamente una existencia distinta en el espacio. El germen no vuelve al través de los diferentes momentos de la existencia de la planta, o su simplicidad, a la existencia virtual de la planta, más que con un ser distinto de él en la semilla del fruto (119). Para la inteligencia es como tal la libre existencia del ser virtual, que se reproduce en sí mismo en sus desenvolvimientos (120). Por consecuencia, se debe considerar también la inteligencia como constituyendo ese receptáculo sin conciencia, es decir, este ser universal real (121), en donde las diferencias no están aún establecidas en su existencia distinta. Esta virtualidad es la primera forma de lo universal que se produce en la representación.

(116) El *cuándo* y el *dónde* de ella.

(117) Es decir, que las determinaciones de la inteligencia no le son dadas, como son dadas a la conciencia.

(118) Estado envuelto, que constituye el momento inmediato de la inteligencia.

(119) Que constituye un ser en sí, una unidad virtual, pero no es el germen propiamente dicho.

(120) En lo cual se distingue, no sólo de la planta, sino del alma y de la consciencia.

(121) Lo universal existente que ha negado a la existencia, dice el texto.

(Zusatz). La imagen es cosa mía; me pertenece en propiedad. Pero al principio no tiene otra homogeneidad conmigo, porque todavía no es pensamiento, ni se ha elevado a la forma de la razón. La relación que existe entre ella y yo, es una relación que se apoya más bien sobre la intuición. No es una relación verdaderamente libre, sino una relación en donde yo no soy más que el lado interior y en donde la imagen existe como cosa que me es exterior (122). Esto hace que yo no tenga todavía un imperio completo sobre las imágenes que duermen en el receptáculo de mi ser interno (123), y no pueda recordarlas a voluntad. Nadie conoce el número infinito de imágenes del pasado que duermen en él. Estas imágenes reaparecen de tiempo en tiempo accidentalmente; pero no se pueden contar. Sólo nos pertenecen de una manera formal (124).

§ 14

Esta imagen, conservada de una manera abstracta, sólo podría existir con ayuda de una intuición inmediata. La reproducción propiamente dicha, es una relación de la imagen con una intuición. Esto hace que en la sensación determinada y en la intuición de esta sensación, la inteligencia no salga de sí misma (125) y reconozca a estas últimas como cosas que ya le pertenecen, lo mismo que reconoce ya la imagen, que al principio no era más que imagen interior, como contenido inmediato de la intuición y como encontrando en ésta su confirmación. La imagen, que cuando estaba en estado de envolvimiento en la inteligencia era simplemente poseída por esta última, ahora que está marcada con el carácter de la exterioridad, le está completamente sometida. Así aparece, al mismo tiempo, colocada como diferenciable de la intuición y como separable de este estado obscuro, en donde antes estaba sumergida (126). La inteligencia adquiere también la facultad de manifestar interiormente su contenido (127) y dar a éste la existencia sin necesidad de la intuición exterior. Esta síntesis de la imagen interior y de la existencia reproducida, es la representación en donde el lado interno está determinado ahora,

(122) Este objeto permanece exterior al yo, porque todavía se apoya sobre la intuición.

(123) De mi virtualidad interna, de mi interioridad.

(124) Es decir, abstracta, porque en estas formas la inteligencia no ha penetrado y confeccionado el contenido.

(125) Es interior a sí misma.

(126) A este estado obscuro llama el autor *noche simple*.

(127) De hacer exterior su posesión.

le modo que puede ser colocado ante la inteligencia y tener en ella u existencia [128].

(Zusatz). Al colocarse ante la inteligencia, bajo la forma clara y plástica de un contenido comparable a una intuición actual [129], as imágenes del pasado, ocultas en las profundidades obscuras de nuestro ser interno, llegan a ser realmente de nuestra propiedad, y con ayuda de esta intuición presente reconocemos en estas imágenes as intuiciones pasadas; así, por ejemplo, reconocemos entre mil un hombre cuya imagen se ha debilitado en nuestro espíritu durante el tiempo en que estuvo fuera de nuestra vista. Se debe, por consecuencia, repetir la intuición de un objeto si se quiere guardar su recuerdo. Al principio, la imagen no es tan recordada por mí mismo, como por la intuición inmediata que le corresponde. Pero reproduciéndola con frecuencia se comunica a la imagen tal vivacidad y tal actualidad, que ya no es necesaria la intuición exterior para recordarla. De este modo es como a mí me pasa de la intuición a la reproducción. Cuanto más culto es el hombre, menos está en la esfera de la intuición inmediata. Las intuiciones son en él una reproducción, y hay, por consecuencia, muy pocas cosas que sean para él completamente nuevas; lo más corriente es que lo que hay de esencial en las cosas nuevas le sea ya conocido. Además, el hombre culto se atiene en general a sus imágenes, y raramente se cuida de la intuición inmediata. La multitud, por el contrario, corre siempre con la boca abierta al sitio en donde hay algo que mirar.

IMAGINACIÓN

§ 15

La inteligencia, cuya actividad se ejerce en este dominio, es la imaginación reproductiva [130], que saca las imágenes de las profundidades del yo, y es ahora la potencia que las domina. La relación más inmediata [131] que ofrecen las imágenes, exteriores e inmediatas, guardadas por la inteligencia, es la que existe entre ellas y el espacio y el tiempo. Sin embargo, la imagen no posee en el sujeto, en que es conservada, más que la individualidad, en donde

(128) Aquí el objeto representado es adecuado al sujeto, porque es engendrado por la inteligencia misma.
(129) Actual e inmediata.
(130) Facultad de crear las imágenes.
(131) Más próxima, la que se ofrece primero.

se encuentran reunidas las determinaciones de su contenido. En cuanto a su existencia concreta e inmediata, es decir, a esta existencia que no está al principio más que en el espacio y en el tiempo, y que posee mientras es una, en la intuición, se ha disuelto (132). El contenido reproducido, en cuanto pertenece a la unidad de la inteligencia, que es idéntica con sí misma (133) y sólo del receptáculo común de la inteligencia, tiene como relación de asociación de imágenes o representaciones que, según las circunstancias adversas, son más o menos abstractas, más o menos concretas, una representación general (134).

COMENTARIO

Con la decadencia de la filosofía, y bajo el reinado de la psicología empírica, las leyes de la asociación de ideas, como suelen llamarse, han recibido una importancia particular. Pero al principio no son, en modo alguno, ideas las que se asocian. Después, estos diversos modos de asociación no son leyes, y precisamente porque hay un gran número de leyes que atañen a una sola y misma cosa, surge más bien lo contrario de la ley, es decir, el arbitrio y el accidente. Cuando la asociación sea fundada sobre una imagen o sobre una categoría del entendimiento, tal como la igualdad o la desigualdad, el principio y la consecuencia, hay lo que puede llamarse una circunstancia accidental. La marcha de la inteligencia al través de las imágenes y de las representaciones, siguiendo esta asociación de la imaginación es, en general, el juego de una representación que no es gobernada por el pensamiento, y en donde la determinación de la inteligencia es todavía la universalidad formal en general, mientras el contenido es lo que es dado por las imágenes (135). La imagen y la representación, haciendo abstracción de la determinación precisa, de la forma que acabamos de indicar, difieren por el contenido en que la primera es una representación sensible más concreta, mientras que la segunda, aunque su contenido pertenece en propiedad a la inteligencia y este contenido pueda ser una imagen o la noción de la idea, está así constituida únicamente

(132) Aquí ha llegado a su concreción.

(133) La unidad es aquí idéntica con sí misma.

(134) Cuando las imágenes son recibidas y guardadas por la inteligencia pierden el carácter exterior e inmediato que tenían en la intuición y revisten una forma más tangible.

(135) Esto es, que la imagen no se piensa y, por tanto, no pasa de la esfera de la representación.

›or su contenido, en donde ella es un momento dado e inmediato. ˌa representación de la inteligencia todavía no se ha libertado del er, de la pasividad, y la generalidad que la representación comuıica a esta materia (136) es todavía una generalidad abstracta (137). ˌa representación es el término medio en el silogismo, al través del ual se cumple la elevación de la inteligencia. Es el rasgo de unión le la doble significación de la relación con sí, a saber: del ser y de o universal, que en la conciencia son determinados como objeto y :omo sujeto. La inteligencia completa del objeto que encuentra deante de sí en él, comunicándole la significación de lo universal, :ompleta el elemento propio interno, añadiéndolo allí al ser; pero :l ser como tal y como allí está colocado por ella (138).

La abstracción que tiene lugar en la actividad representativa y]ue engendra representaciones generales, es ordinariamente conside'ada como un encuentro sucesivo de muchas imágenes parecidas. ?ero para que este encuentro no se haga al azar ni sea una obra .rracional, es preciso admitir una fuerza que atrae las imágenes o ılgún otro principio parecido. Pero esta fuerza será también una fuerza negativa, en cuanto debe eliminar lo que hay de desemejante :n las imágenes. En realidad, esta fuerza es la misma inteligencia, :s el yo idéntico con sí mismo, que reproduciendo las imágenes, les :omunica inmediatamente un carácter general, y añade la intuición individual a una imagen que ha sido ya transformada en una imagen interna.

(Zusatz). El segundo grado en el desenvolvimiento de la representación es, como ya hemos dicho, la imaginación. A la imaginación se eleva la primera forma de la representación, la reproducción, porque la inteligencia pasa de su virtualidad interna a la determinabilidad, horada la obscuridad que envuelve el receptáculo de las imágenes y la disipa con la luz de la existencia actual del objeto (139).

Pero la imaginación toma, a su vez, tres formas, al través de las cuales se desarrolla. Es, sobre todo, el principio determinante de las imágenes y

1º Su acción se limita al principio a atraer las imágenes a la existencia. Entonces es la imaginación simplemente reproductiva,

(136) A la materia que contiene, a su contenido.
(137) Abstracta con relación a una generalidad más alta.
(138) Esto es aplicable, tanto a la imagen, como a la representación.
(139) Por la claridad luminosa de la actualidad del objeto.

que presenta el carácter de una actividad puramente formal.

2º Sin embargo, la imaginación no solamente recuerda las imágenes que contiene, sino que las pone en relación entre ellas y las transforma así en representaciones generales. En este grado la imaginación aparece como actividad que asocia a las imágenes.

3º El tercer grado en esta esfera, es aquel en donde la inteligencia coloca sus representaciones generales, como idénticas con las representaciones particulares de la imagen, y da así a las primeras una existencia imaginativa. Esta existencia sensible reviste la doble forma del símbolo y del signo, de tal suerte, que este tercer grado contiene la imaginación que simboliza y la imaginación que engendra los signos (140), lo cual constituye el paso a la memoria.

IMAGINACIÓN REPRODUCTIVA

Así, el primer momento es el momento formal de la reproducción de las imágenes. Los pensamientos puros pueden, verdaderamente, ser también reproducidos; pero no es de ellos, sino solamente de las imágenes, de lo que la imaginación tiene que ocuparse. Pero la imaginación reproduce, voluntariamente, las imágenes sin el socorro de una intuición inmediata. Por esto, esta forma de la inteligencia representativa se distingue de la simple reproducción. Esta no está dotada de la actividad espontánea que caracteriza la primera; pero tiene necesidad de una intuición presente y deja que las imágenes se produzcan sin intervención de la voluntad.

IMAGINACIÓN QUE ASOCIA

Una utilidad más alta que la simple reproducción es la que coloca las imágenes en relación entre ellas. Por consecuencia de su carácter inmediato o sensible (141), el contenido de las imágenes reviste la forma de la finitud, de la relación exterior (142). Ahora bien; como aquí yo soy el principio determinante o activo, soy yo también quien coloca esta relación. La inteligencia introduce así en las imágenes un lazo subjetivo en el puesto de un lazo objetivo. Pero el primero está todavía marcado, en parte, con la forma de la exterioridad, con respecto a lo que une. Yo tengo, por ejemplo,

(140) La fantasía.
(141) A causa de su inmediatidad o sensibilidad.
(142) Relación con otra cosa.

elante de mí la imagen de un objeto; a este objeto viene a unirse, e una manera exterior, la imagen de personas con las cuales me e ocupado de él o que lo poseen, etc.

Con frecuencia no son más que el espacio y el tiempo los que uxtaponen las imágenes. La conversación, tal como tiene lugar orinariamente en la sociedad, va, con frecuencia, de una representaión a otra, en una forma exterior y accidental. Solamente cuando e tiene un objeto determinado, se pone orden y unidad en la conersación.

Las disposiciones diversas del espíritu introducen relaciones articulares en las representaciones. Las disposiciones a la alegría, es dan un color triste. Esto es todavía más verdadero en las paiones. La medida de la inteligencia también aporta una diferencia la manera de unir las imágenes; el hombre ingenioso y espiritual e distingue, por este rasgo, del hombre ordinario. Las imágenes que busca son aquellas en que hay alguna cosa sólida y profunda. El espíritu aproxima representaciones que, aunque alejadas unas de otras, están en realidad ligadas por una convención íntima. Los juegos de palabras pertenecen también a esta esfera. La pasión más profunda puede expresarse bajo esta forma. Porque una gran inteligencia sabe, hasta en las relaciones menos favorables, descubrir un lazo entre sus sentimientos y todo lo que encuentra.

§ 16

Así la asociación de las representaciones debe ser considerada como un grupo de cosas individuales, bajo un término general que constituye su relación. Sin embargo, la inteligencia no es en sí misma una simple forma general; pero su ser interno es el sujeto concreto y determinado en sí mismo de un contenido especial, contenido que deriva o de alguna necesidad [143], o de la noción en sí, o de la idea. La inteligencia ejerce su imperio sobre el conjunto de las imágenes y de las representaciones que envuelve, lo que hace que relacione y una este conjunto a su contenido especial. Así ella misma se encuentra también reproducida de una manera determinada en este conjunto, mientras la confecciona según su contenido. En este sentido es la fantasía [144] la imaginación simbólica, alegórica o poética. Estas formas más o menos concretas, más o menos indivi-

(143) De alguna cosa que interesa al espíritu, a la inteligencia.
(144) Así llama Hegel a la imaginación activa, productiva.

dualizadas, son todavía síntesis (145), en cuanto que la materia en donde el contenido subjetivo se da a una existencia, viene del objeto suministrado en la intuición.

(Zusatz). Ya las imágenes tienen un sentido más general que las intuiciones. Tienen, sin embargo, todavía un contenido sensiblemente concreto, entre el cual y otro contenido soy yo quien establece una relación. Dirigiendo mi atención sobre esta relación, llego a representaciones generales o representaciones propiamente dichas. Por lo que las imágenes están en relación entre ellas, es precisamente por su elemento común. Este elemento común puede ser un lado particular del objeto que se encuentra elevado a la forma de lo universal; por ejemplo, en la rosa el color rojo es lo universal concreto, el género, y en todos los casos es éste una representación engendrada por este acto de la inteligencia, que disuelve la cohesión empírica en las determinaciones múltiples del objeto. Así las representaciones generales son engendradas por un acto propio de la inteligencia, y, por consecuencia, es un error grosero el de creer que las representaciones generales sean engendradas sin la acción del espíritu, y por el encuentro de muchas imágenes parecidas; por ejemplo, si el color rojo de la rosa, viniendo a buscar en mi cabeza el color rojo de otras imágenes, introdujera en mi espíritu, que permaneciera como simple espectador, la representación general del rojo. Sin duda, el carácter particular de la imagen es un elemento dado por la imagen misma para la descomposición de la individualidad concreta de la imagen, y la forma general que de ella resulta es, como acabamos de anotar, la obra de mi espíritu.

Se habla ordinariamente, para decirlo de pasada, de nociones y representaciones abstractas. La filosofía de Fries se compone esencialmente de estas representaciones. Al que pretendiera que con ayuda de estas representaciones se podría llegar al conocimiento de la verdad, se le puede contestar que sucede todo lo contrario, y, por consecuencia, el hombre sensato tiene razón para tomar todo lo que hay de concreto en las imágenes y rechazar la sabiduría vacía de esta escuela (146). Pero nosotros no debemos insistir aquí sobre este punto, puesto que no se trata de determinar minuciosamente la naturaleza del contenido de la representación, que viene del exterior o de la esfera de la razón, del derecho, de la vida social y de la reli-

(145) En el sentido ya explicado de esta palabra.
(146) La representación no es la idea, sino un momento, una abstracción de la idea.

ión, pues de lo que aquí se trata es simplemente de la naturaleza eneral de la representación.

En la esfera subjetiva en que nos hemos colocado, la repre-entación general constituye el elemento interno, y la imagen cons-ituye el elemento externo. Estas dos determinaciones, que están olocadas aquí una enfrente a otra, son al principio exteriores una otra. Pero en este estado de escisión, tienen las dos un carácter xclusivo. El elemento exterior e imaginativo es lo que falta a la rimera; el valor de lo universal determinado, es lo que falta a la egunda. Por consecuencia, la verdad de estos dos aspectos está en u unidad. Esta unidad, es decir, la existencia imaginada de lo ge-eral y la generalización de la imagen, llega a ser realización, porque a representación general se une con la imagen, no de manera que aya un producto neutro y, por decirlo así, químico, sino de ma-era que afirme en la imagen como potencia substancial que la do-nina, hasta hacer sólo de ella un elemento accidental y que existe llí como el alma existe en su cuerpo, reproduciéndose y manifes-ándose en sí misma. Engendrando así la unidad de lo universal, lo particular, de lo interno y de lo externo, de la representación de la intuición, restableciendo y confirmando de este modo la otalidad de los elementos contenidos en esta última, aporta la in-eligencia la imaginación productiva, y acaba en ella el desenvolvi-niento de la actividad representativa. La imaginación productiva uministra el elemento formal del arte, porque el arte representa el verdadero universal o la idea bajo forma de existencia sensible, de imagen.

§ 17

En la imaginación productiva, la inteligencia llega al punto de su desenvolvimiento, en donde tiene la intuición de sí misma [147]; pero solamente en el sentido y en el límite que el contenido saca de sí mismo, existe como imagen esta formación de la intuición de sí misma; es una formación subjetiva a la que todavía falta el momento del ser. Sin embargo, en esta unidad del contenido interno y de la materia, la inteligencia vuelve, virtualmente, en cuanto a inmediatidad, a una relación de identidad con ella misma. Lo mismo que en cuanto razón se apropia, en su punto de partida, el

(147) Que ya no es la intuición exterior o propiamente dicha.

mundo inmediato lo encuentra en ella, es decir, determina este mundo elevándolo a lo universal, así en el punto de vista en que aquí estamos, su actividad, en cuanto razón, tiene por objeto comunicar el ser a este mundo acabado dentro de ella misma, en donde tiene la intuición de sí mismo, es decir, tiene por objeto darse a sí mismo el ser. La actividad intelectual así determinada, es la actividad que se manifiesta, que produce la intuición; es, en una palabra, la imaginación productiva que crea los signos.

COMENTARIO

La imaginación productiva es el punto central en donde lo universal y el ser se unen completamente para formar una sola y misma unidad. En las síntesis precedentes, en la intuición, la reproducción, etc., se encuentran reunidos los mismos momentos; pero allí no hay más que síntesis, y solamente en la imaginación productiva la inteligencia no existe ya como receptáculo indeterminado ni como universal, sino como individualidad, es decir, como subjetividad concreta, en donde la relación con sí es determinada, a la vez, como ser y como universal. Todos están de acuerdo para reconocer, en los productos de la imaginación productiva, la unidad del elemento propio o interno del espíritu y del elemento dado por la intuición. Su contenido más concreto pertenece a otras esferas. Aquí debemos, solamente, tomar este trabajo interno de la inteligencia ante estos momentos abstractos. En cuanto actividad que aporta esta unión, la imaginación productiva es la razón; pero la razón formal, en cuanto el contenido de la imaginación productiva como tal es un contenido indiferente, mientras que la razón, como tal, determina también el contenido conforme con lo verdadero (148).

Debemos también señalar de una manera especial este punto, a saber: que si la imaginación productiva hace del contenido interno una imagen y una intuición, y si se expresa ésta diciendo que determina este contenido como ser (149), no deberá encontrarse singular la expresión de que la inteligencia se da a sí misma el ser, porque su contenido es ella misma, como todavía es ella misma la determinación con que marca este contenido. La imagen que engendra la imaginación productiva, no es más que una intuición subjetiva

(148) Por la verdad, siguiendo la verdad.
(149) Como existiendo.

(150), a la cual el signo añade la intuición verdadera (151). En la memoria mecánica es en donde la imagen concluye esta forma del ser en esta esfera (152).

(Zusatz). Como ya hemos visto, la representación general viene a ser, en la imaginación productiva, el sujeto que se da en la imagen una realidad objetiva y así se demuestra a sí mismo (153). Esta demostración es todavía, también inmediatamente, una demostración subjetiva, en cuanto que la inteligencia deja allí, al principio, intacto el contenido dado de las imágenes y, según este contenido, se regula revistiendo de imágenes sus representaciones generales. Esta actividad condicionada y relativamente libre de la inteligencia, es lo que llamamos imaginación productiva simbólica. Esta no escoge para expresar sus representaciones generales otra materia sensible que aquella cuya significación propia corresponde al contenido determinado de lo universal que se representa por una imagen. La potencia de Júpiter, por ejemplo, está personificada por el águila, porque lo que caracteriza al águila es la fuerza. La alegoría expresa más bien que el aspecto subjetivo, un conjunto de elementos diversos. Por último, la imaginación poética emplea su materia de una manera más libre que las artes plásticas, pero debe también escoger la materia sensible más adecuada a la idea que quiere representar.

Sin embargo, de esta demostración subjetiva contenida en el símbolo, inmediatizada por la imagen, la inteligencia pasa necesariamente a la demostración objetiva en y por sí de la representación general. Por este movimiento dialéctico, la representación general llega al punto en donde ya no tiene necesidad para su demostración del contenido de la imagen, en donde se demuestra, asimismo, en y por sí, y en donde, por consecuencia, se afirma de una manera inmediata. Ahora bien; como la representación general que se ha libertado del contenido de la imagen, llega a ser un ente intuitivo en una materia exterior elegida voluntariamente por ella, aporta lo que se llama signo, que se debe distinguir de una manera determinada del símbolo (154).

No hay que desconocer la gran importancia del signo. Cuando

(150) No es intuitiva más que subjetivamente.
(151) La intuición verdadera es una intuición objetiva.
(152) Cierra esta esfera y oonstituye el paso a otra esfera más alta, a la esfera del pensamiento.
(153) Se confirma, demuestra su actividad, su naturaleza.
(154) En la representación y en los diferentes momentos de la representación, la inteligencia coloca a su vez su forma y su contenido.

la inteligencia marca un ser con un signo es que, por decirlo así, está lleno del contenido de la intuición, y comunica a la materia sensible un alma, una significación que le es extraña. Una escarapela, por ejemplo, una bandera, una piedra tumular, significan cosa distinta de lo que indican en sí. Lo arbitrario (155) que se produce aquí en la conexión de la materia sensible y de la representación general, entraña necesariamente esta consonancia; es necesario, en primer término, aprender la significación de los signos. Esto se aplica especialmente a los signos del lenguaje.

§ 18

En esta unidad de una representación independiente y de una intuición, unidad que tiene su fuerza en la inteligencia, la materia de la intuición es, pues, un elemento recibido, algo de inmediato y de dado, por ejemplo, el color de la escarapela u otra cosa parecida. Pero en esta identidad la intuición no es el elemento activo, no se representa así (156), sino otra cosa. Es una imagen que ha recibido una representación independiente de la inteligencia, representación que tiene su alma, su significación. Esta intuición es el signo (157).

COMENTARIO

El signo es una cierta intuición inmediata, que representa un contenido completamente distinto del que ella encierra en sí; es la pirámide donde está depositada y conservada un alma extraña. El signo se distingue del símbolo en que la determinabilidad especial es, según su noción, más o menos el contenido mismo que expresa como símbolo. En el signo, por el contrario, el contenido especial de la intuición y el de la cosa, de la cual el primero es el signo, no tiene relación entre sí, así en el empleo que hace de la intuición la inteligencia muestra una mayor libertad y un mayor poder en el signo que en el símbolo.

Ordinariamente se deduce, como una especie de apéndice, la cuestión de los signos y del lenguaje, en la psicología y hasta en

(155) Que no es el capricho, la ausencia de toda voluntad, sino la presencia de cierta voluntad, que no es la voluntad racional propiamente dicha.

(156) El elemento positivo, dice el autor, en el sentido de que pone, de que coloca, de que es activo.

(157) Hegel trata este tema con mayor amplitud en su *Estética.*

a lógica, sin sondear su necesidad y su conexión en el sistema de a actividad de la inteligencia.

El verdadero lugar del signo es el que nosotros acabamos de ıacer notar, y es así porque la inteligencia que, en tanto que es nteligencia intuitiva, engendra la forma del tiempo y del espacio, ›ero que aparece como recibiendo el contenido sensible y como fornada con esta materia de las representaciones, da entonces ella misna a sus representaciones independientes una existencia determinada; :mplea como cosas propias el espacio y el tiempo cumplidos a la ntuición, borrando en ella su contenido inmediato y especial, y ;ustituyéndole allí otro contenido que hace de ella el sentido y el ılma. Se puede, especialmente, llamar *memoria productiva* (memo:ia abstracta desde su primer momento) esta actividad que engendra os signos, porque la memoria, que en la vida ordinaria se confunde ı menudo con la reproducción y hasta con la representación y la ımaginación, no se refiere más que a los signos.

§ 19

La intuición que, en su forma inmediata, es, desde el principio, un elemento dado, y en el espacio (158), en tanto que es empleada como signo, es esencialmente determinada como un momento suprimido. Es la inteligencia que niega así la intuición (159).

Por consecuencia, la forma más verdadera de la intuición que se cambia en signos, es una existencia en el tiempo —una existencia que desaparece al existir—, y, siguiendo su determinabilidad ulterior, externa y física, es una existencia que la inteligencia posee sacándola de su naturalidad especial (tropológica); en otros términos, es el sonido, esta manifestación acabada (160) de la interioridad que se revela por la fuerza. El sonido, articulándose según las diversas representaciones determinadas, es decir, la palabra y su sistema, el lenguaje, dan a las intuiciones y a las representaciones una segunda existencia, una existencia más alta que su existencia inmediata, en una palabra, una existencia que tiene su realidad en la esfera de la representación.

(158) *Räumliches.*
(159) Esta negatividad de la intuición.
(160) La plena manifestación.

COMENTARIO

El lenguaje no se presenta aquí a nuestro examen más que según su determinabilidad especial de producto de la inteligencia, de donde las representaciones se manifiestan en un elemento exterior. Si se debiera tratar aquí del lenguaje de una manera concreta, sería necesario, por lo que concierne a su material (los elementos del lenguaje) (161), referirse al punto de vista antropológico, y hablando con más precisión, el punto de vista psicofisiológico y, por lo que concierne a su forma (la gramática), anticipar sobre el punto de vista del entendimiento. En cuanto a la materia del lenguaje, se ha propagado, por un lado, la opinión que le atribuía el origen o por azar, y, por otro lado, se ha circunscripto el principio de la imitación en estrechos límites, en los límites de la onomatopeya (162). A pesar de esto, se alaba siempre la riqueza de la lengua alemana, a causa del gran número de palabras que posee para expresar ciertos sonidos, como, por ejemplo, mugir, silbar, gemir, etc. (163).

Se han hecho notar más de ciento, puede ser, y se han inventado otros, siguiendo el capricho del momento. Pero no es esta superabundancia de palabras, expresando cosas sensibles e insignificantes, lo que hace la riqueza de una lengua formada. Los elementos del lenguaje se apoyan menos sobre una simbólica, que se refiere a los objetos exteriores, que sobre una simbólica interior, es decir, sobre la simbólica de la articulación antropológica, que es como un gesto del lenguaje corporal (164). Después de esto, es cuando se ha buscado un sentido especial para cada vocal y para cada consonante, así como para los elementos más abstractos (la disposición de los labios, del paladar y de la lengua) y sus combinaciones. Pero estos rudimentos oscuros y sin conciencia, son modificados y convertidos en imperceptibles e insignificantes por momentos ulteriores (momentos fundados sobre condiciones exteriores, más bien que sobre las necesidades traídas por la formación del espíritu), y esto principalmente, porque estos rudimentos, en tanto que son intuiciones sensibles, se encuentran también transformados en signos, lo cual altera y anula su significación propia y primitiva. En cuanto a la forma del lenguaje, es la obra del entendimiento la

(161) El léxico.
(162) Manera de expresar los objetos por sus sonidos.
(163) Rauschen, Sausen, Kuanen.
(164) Lenguaje que habla el alma en la esfera antropológica.

;ue lo construye, según sus categorías, en este instinto lógico que ›roduce la gramática. El estudio de las lenguas primitivas, al cual olamente han comenzado a dedicarse en estos últimos tiempos, ha ıecho ver que estas lenguas poseen una gramática muy desarrollada ʳ acabada en sus detalles, y que expresan diferencias que no se en-uentran o que han desaparecido en las lenguas de los pueblos más ivilizados. Parece que la lengua de los pueblos más civilizados po-ee la gramática más incompleta, y que la misma lengua tiene, en ·stado menos civilizado del pueblo que la habla, una gramática nás completa que en un estado de mayor civilización.

Hablando del lenguaje vocal, que es el lenguaje primitivo, se ›ueden decir también, pero solamente de pasada, algunas palabras lel lenguaje escrito; porque éste es un simple desenvolvimiento ex-:erior que se completa en el dominio especial del lenguaje con el :oncurso de una actividad práctica exterior. El lenguaje escrito se lesenvuelve en el campo de la intuición inmediata del espacio, de londe saca y donde produce signos. La escritura jeroglífica expresa .as representaciones por figuras trazadas en el espacio. Por el con-trario, la escritura alfabética la expresa por sonidos que son ya ellos mismos signos. Es, por consecuencia, el signo de un signo, y es tal al descomponer los signos completos del lenguaje hablado, la palabra en sus elementos simples y marcando por trozos estos elementos. Leibnitz, seducido por su entendimiento (165), ha pen-sado que era de desear que se llegara a construir una especie de es-critura jeroglífica, una característica completa y universal para el comercio de las naciones, y sobre todo para los sabios, así como esto ha tenido lugar parcialmente para las letras del alfabeto y para las notaciones numéricas, astronómicas, químicas, etc. Pero es ne-cesario decir, a propósito de esto, que es más bien el comercio de las naciones el que ha traído la escritura alfabética, esto es lo que ha sucedido probablemente a los fenicios y lo que sucede ahora a Cantón. Por consecuencia, una escritura jeroglífica completa (166) es imposible. Los objetos sensibles pueden bien ser marcados por signos fijos e invariables, pero cuando se trata de casos del espíritu, la evolución del pensamiento y el desarrollo lógico de la idea trae puntos de vista nuevos en lo que se refiere a la relación interna, y, por consecuencia, lo que se refiere a la naturaleza de las cosas, lo

(165) El entendimiento que engaña es el de quien no sabe elevarse sobre las categorías del entendimiento y de su identidad abstracta.
(166) *Festige.*

cual necesitaría una nueva notación jeroglífica. Por otro lado, esto tiene lugar para los objetos sensibles, puesto que sus signos, sus nombres, son frecuentemente cambiados; así la química y la mineralogía nos proporcionan ejemplos de ello. Después que se ha olvidado lo que es el nombre como tal, a saber, un elemento exterior que no tiene sentido por sí, sino solamente como signo; después que en lugar del nombre previamente dicho, se pide una especie de definición, que es a menudo formada de una manera arbitraria y accidental, la denominación de las cosas no ha cesado de cambiar, denominación que no es más que una combinación de signos de su determinación genérica (167) o de otras propiedades características, signos y propiedades que han combinado, según los diferentes puntos de vista que suelen adaptarse (168). La escritura jeroglífica no es apropiada más que a la forma inmóvil del espíritu chino, y no puede existir en un pueblo que la hace patrimonio de la clase menos numerosa y que sólo está en posesión de la ciencia. La perfección de la palabra se une íntimamente al hábito de la escritura alfabética, que sólo comunica a la articulación del signo hablado toda su posición y toda su pureza. Se conocen los defectos de la pronunciación china.

Hay en la lengua china una multitud de palabras que tienen significado diferente; las hay que tienen hasta diez y hasta veinte, de tal suerte que, al hablar, la diferencia de estas significaciones no se nota más que por la entonación y la intensidad del sonido, por un grito o por una emisión de voz menor. Los europeos que comienzan a hablar esta lengua, caen, antes de poderse familiarizar con las finezas absurdas de la acentuación china, en las equivocaciones más graciosas. Aquí, la perfección consiste en la cualidad contraria, en *hablar sin acentos,* que se mira con razón en Europa como lo característico de una pronunciación perfecta; esta precisión objetiva en la articulación de las palabras, que se obtiene con ayuda de la escritura alfabética, hace desmerecer a la lengua china, precisamente a causa de la escritura jeroglífica.

Entre los signos, es la escritura alfabética la expresión más perfecta de la inteligencia (169). En ella, la palabra, que es la for-

(167) Signos que pertenecen a la determinación genérica, al género en que entra la denominación o la cosa denominada.

(168) Lo que hay que pedir al signo es la idea y no la definición que, por otra parte, no podría dar.

(169) La más inteligible o la que envuelve más materia de la inteligencia.

na propia y la más elevada, por la que la inteligencia expresa sus epresentaciones, llega hasta la conciencia y viene a ser el objeto le la reflexión; en este trabajo de la inteligencia la palabra es anaizada, es decir, esta actividad engendradora del signo (170) es relucida a un pequeño número de elementos simples, a las disposiiones elementales de la articulación (171). Estos son los elementos ensibles de la palabra, elevados a su forma general, y los que alanzan también, en esta forma elemental, su determinabilidad y u pureza perfectas. Por la escritura alfabética, adquiere el privile;io que tiene la palabra hablada de expresar cada representación ›or un nombre especial. La palabra es un signo simple que expresa ına representación particular, es decir, una representación simple, ına representación que no ha sido antes descompuesta en sus deerminaciones y recompuesta en seguida con ellas. La escritura je·oglífica no está producida, como la escritura alfabética, por el ınálisis inmediato del signo sensible, sino por un análisis previo de as representaciones, lo que conduce fácilmente a este pensamiento: ıue se podrían reducir todas las representaciones a sus elementos, a ;us simples determinaciones lógicas, de tal manera, que al combiıar los signos elementales, escogidos a este fin, se produciría la es:ritura jeroglífica. La simple línea recta, y la línea quebrada en dos ›artes en el *koua* chino, nos proporciona un ejemplo de ello (172). ?ero esta notación analítica de las representaciones en la escritura jeroglífica, notación que ha llevado a Leibnitz a pensar que esta :scritura es preferible a la alfabética, está más bien en oposición :on la condición más esencial y más necesaria del lenguaje, la pa.abra, condición según la cual la representación inmediata (que en .a palabra, por rico que sea su contenido, es para el espíritu una :epresentación simple) tiene también un signo simple o inmediato,]ue no alcanza ni detiene el pensamiento por sí (173) y que no tiene otra función que la de significar y expresar, de una manera sensible, la simple representación como tal. No es solamente la inteli;encia representativa la que se coloca, bien en la simplicidad de las representaciones, bien en reducir las representaciones de sus momentos más abstractos, en los cuales el análisis lo ha descompuesto en su unidad, sino que el pensamiento reduce, a la forma de un

(170) *Die Zeichenmachen.*
(171) Los gestos según los cuales se articula.
(172) Véase la *Filosofía de la Historia*, del mismo autor.
(173) Sino lo que el pensamiento significa.

pensamiento simple, el contenido concreto que, bajo la acción del análisis, ha venido a ser el punto de unión de representaciones diversas. Las dos tienen necesidad, en lo que se refiere al sentido de signos simples, compuestos de varias letras o de varias sílabas, o hasta de signos descompuestos en letras y en sílabas; pero que de otra manera no expresan una conexión de varias representaciones.

Lo que precede contiene la razón principal que decide el valor de las diversas escrituras; pero se puede también añadir que, en la escritura jeroglífica, las relaciones de las representaciones complejas del espíritu deben necesariamente mezclarse y confundirse; y además, que su análisis, del cual el producto inmediato lleva un nuevo análisis, puede ser hecho de un número indeterminado de maneras y siguiendo los más diferentes puntos de vista. Esta diferencia de puntos de vista debe conducir a una nueva formación de la palabra escrita. Esto es lo que sucede en los tiempos modernos, como acabamos de hacer notar, y esto mismo ocurre en el campo del ser sensible, donde el ácido clorhídrico, por ejemplo, ha sido designado por nombres diferentes. Una escritura jeroglífica exigiría, por consiguiente, una filosofía inmóvil como la que tienen los chinos.

De aquí se deduce, que aprender a leer y a escribir la escritura alfabética, es un medio de educación intelectual de un valor infinito y que no se sabe apreciar lo bastante. Porque esto separa al espíritu del ser concreto sensible (174), dirige la atención sobre el lado más formal (175) —la palabra hablada y sus elementos abstractos— y completa por ello una condición indispensable para fundar y depurar la vida interior del espíritu. El hábito de leer y escribir acaba por modificar la naturaleza especial de la escritura alfabética, en lo que relaciona la vista y el oído en sus representaciones, cambiando así para nosotros la escritura alfabética en una escritura jeroglífica, lo que hace que al emplearlo no tengamos necesidad de tener presente más que la conciencia intermediaria del sonido. El que, por el contrario, no tiene esta costumbre, pronuncia alto lo que lee para entenderlo en su forma hablada. Sin esta facilidad de cambios, la escritura alfabética en jeroglíficos, que conserva la aptitud para abstraer (176) y que se adquiere ejercitán-

(174) Del elemento sensiblemente concreto.

(175) La palabra es un elemento más formal y concreto que el ser sensible, pero al mismo tiempo más educado en el desenvolvimiento del espíritu.

(176) Y para no llevar su atención más allá del aspecto formal de que aquí tratamos.

lose en leer y escribir la lectura jeroglífica, es en sí una lectura orda y una escritura muda (177). Lo que se percibe por el oído o stá en el tiempo; y lo que se percibe por la vista o está en el es›acio (178), tiene cada uno un fundamento especial y un fundanento que tiene, desde el primer momento, un valor igual al del ›tro. Pero en la escritura alfabética hay un solo fundamento, y un 'undamento constituido según la verdadera relación, y por ello la ›alabra visible no se comporta más que como signo con respecto ι la palabra vocal, porque en esta última es en la que la inteligencia ;e manifiesta de una manera inmediata e incondicionada (179). La nediación de las representaciones por este elemento más inmaterial, a palabra (180), se produce ulteriormente de una manera más espe:ial y más esencial en la esfera que hace el tránsito de la representa:ión al pensamiento, es decir, en la *memoria*.

§ 20

La palabra, en tanto que es unión de la intuición y de su significación, engendradas por la inteligencia, es, desde el primer momento, un producto individual pasajero, y la unión de la representación, considerada como elemento interno, y de la intuición, considerada como elemento externo, es una unión exterior. La reproducción de esta esfera exterior, es la *memoria* (181).

LA MEMORIA

§ 21

La inteligencia en cuanto memoria, recorre, con relación a la intuición de la palabra, los mismos momentos de la actividad reproductiva que recorre en cuanto representación en general con relación a la intuición primera e inmediata. La inteligencia, apropiándose esta ligación que constituye el signo, eleva con esta re-

(177) Es decir, que los jeroglíficos no pueden ser convertidos en sonidos bucales.

(178) Materia ya tratada con mayor amplitud en los capítulos precedentes.

(179) Porque la palabra es un signo de la inteligencia, y no es, como la escritura, un signo de un signo.

(180) Los sonidos, la palabra hablada.

(181) La palabra es un producto de la inteligencia en donde se encuentran reunidas la intuición y su significación; pero es un producto individual, aislado y transitorio, un producto finito, que pasa y cambia, y en donde por la misma ligación de dos elementos, el interno y el externo, la representación o significación no es más que una ligación exterior.

producción la relación individual a una relación general, es decir, permanente, en donde la palabra y la significación están en sí mismas objetivamente unidas y hace de la intuición, que es al principio la palabra, una representación, de tal suerte, que el contenido, la significación y el signo, se encuentran identificados y forman una sola y misma representación, que la representación existe de una manera concreta en su exterioridad y el contenido de su existencia (182). Tal es la *memoria de las palabras.*

(Zusatz). La memoria nos presenta tres formas, según las cuales tenemos:

1º La memoria que conserva las palabras.
2º La memoria reproductiva.
3º La memoria mecánica.

Así tenemos aquí la primera especie de memoria, que consiste en conservar la significación de las palabras, y que nos coloca en punto de recordar en el signo del lenguaje, las representaciones que allí están ligadas objetivamente. Así es como entendiendo o viendo una palabra que pertenece a un lenguaje extraño, la significación de la palabra se hace presente a nuestro espíritu. Pero no se sigue de aquí que tenga lugar lo recíproco, es decir, que pudiéramos reproducir por nuestras representaciones las palabras de este lenguaje que les corresponde. Comprendemos al principio una lengua, y sólo más tarde es cuando llegamos a hablarla y escribirla (183).

§ 22

La palabra es también la cosa misma, tal como existe y tal como se ve en la esfera de la representación. La memoria reproductiva posee y reconoce la cosa en la palabra y la palabra en la cosa, sin tener necesidad de la intuición ni de la imagen. La palabra, en cuanto existencia del contenido en la inteligencia, constituye la exterioridad de la inteligencia misma en sí misma, y la reproducción de la palabra, en cuanto intuición producida por la inteligencia, es al mismo tiempo la manifestación exterior de esta misma manifestación, en donde se coloca dentro de sí misma (184). La asociación

(182) En la palabra así considerada, hay una interioridad concreta que envuelve el aspecto exterior, la cosa, puesto que hay allí el contenido, la significación y el signo.

(183) Porque es necesaria la intuición de la palabra para recordar la significación o la cosa significada por la palabra.

(184) Una manifestación exterior, en donde la inteligencia viene a ser exterior a sí misma dentro de sí misma.

le diversas palabras tiene su razón en la significación de las deerminaciones de la inteligencia, en cuanto inteligencia sensible re›resentativa y pensante, determinación cuyas series recorre en cuanto nteligencia sensible, etc.

COMENTARIO

Cuando la palabra *león* se presenta a la inteligencia, ésta no iene necesidad ni de la intuición de este animal, ni aun de su imagen. La palabra, desde que se oye (185), es una representación simple y sin imagen. En la palabra es en lo que nosotros pensamos.

La nemotécnica de los antiguos, que se ha exhumado en los iempos modernos, consiste en colocar las imágenes en lugar de las palabras, y en hacer que así vuelva a descender la memoria hasta la maginación. A la potencia propia de la memoria substituye un cuadro compuesto de una serie de imágenes que se graba y fija en la maginación, con las cuales se liga el conjunto de las representaciones que se quieren saber de memoria. Pero la heterogeneidad que existe entre el contenido de las representaciones y el de estas imágenes permanentes, así como la rapidez con que debe tener lugar su relación, hacen esta ligación superficial insignificante y accidental. No sólo se atormenta allí el espíritu, haciéndole presa de un testigo infiel, sino que lo que se aprende de memoria en esta forma se olvida muy pronto. Añadamos que nos podemos servir del mismo cuadro para aprender de memoria cualquier otra serie de representaciones, y así la primera serie que estaba ligada con él se encontrará borrada. Lo que se graba en el espíritu con esta nemotecnia artificial no llega, como lo que se ha conservado por la memoria, a hablar propiamente el interior, no saca nada de las profundidades del yo y se recita como si se leyera en un cuadro presentado por la maginación. La nemotecnia es efecto de esa falsa opinión, generalmente admitida, que hace considerar la imaginación como constituyendo una forma más alta de la actividad espiritual que la memoria. Pero es todo lo contrario lo que es preciso admitir. La memoria no opera ya sobre la imagen que ha salido de la determinabilidad inmediata y sensible de la inteligencia, la intuición, sino sobre un elemento que es el producto de la inteligencia misma; opera sobre un elemento exterior que permanece envuelto en el interior

(185) La palabra y la cosa se han compenetrado aquí de tal modo, que basta oír la palabra para tener la cosa, y entender la cosa para tener la palabra.

de la inteligencia, y solamente dentro de la inteligencia misma es el lado exterior existente (186).

(Zusatz). La palabra en cuanto sonido se desenvuelve en el tiempo. El tiempo se produce también en la palabra como una negatividad abstracta, es decir, como una negatividad puramente destructiva. Pero la negatividad verdadera y concreta del signo del lenguaje es la inteligencia, porque ella es la que cambia el signo de un ser externo que era, en un ser interno, y lo guarda así transformado (187). De este modo las palabras alcanzan una existencia que el mismo pensamiento vivifica. Esta existencia es una necesidad absoluta para el pensamiento. No tenemos conciencia de nuestros pensamientos, no tenemos pensamientos determinados y reales, sino cuando les damos la forma objetiva y los diferenciamos de nuestra interioridad y, por consecuencia, los marcamos con la forma externa, pero con una forma que tiene también el carácter de la actividad interna más alta. El sonido articulado, la palabra, es lo que únicamente nos ofrece una existencia en donde lo externo y lo interno están unidos íntimamente. Por consecuencia, querer pensar sin palabra es una tentativa insensata. Mesmer lo intentó y estuvo a punto de perder la razón. Y es igualmente absurdo considerar como una desventaja y como un defecto del pensamiento esta necesidad, que la liga con la palabra. Se cree ordinariamente que lo que hay más alto aquí es lo inefable. Pero ésta es una opinión superficial y sin fundamento, porque en realidad lo inefable es el pensamiento obscuro, el pensamiento en estado de fermentación, que no se hace claro hasta que encuentra la palabra. Así la palabra da al pensamiento su existencia más alta y más verdadera. Sin duda se puede perder en un torbellino de palabras sin encontrar la cosa. Pero aquí la falta está en el pensamiento imperfecto, indeterminado y vacío, y no en la palabra, Si el verdadero pensamiento es la cosa misma, la palabra lo es también cuando está empleada por el verdadero pensamiento. Por consecuencia, al llenarse la inteligencia de palabras, se llena también de la naturaleza de las cosas. La superabundancia de la reproducción de las palabras trae, en cierto modo, un estado inverso a la inteligencia, en cuanto la inteligencia se encuentra aquí colocada en su más alto punto de exterioridad. Más familiar nos es la significación de la palabra, cuanto más identifi-

(186) Esta exterioridad se halla establecida por la propia inteligencia.

(187) Pero se cambia en un ser interno que contiene también lo externo, y así es la negatividad concreta, la negación de la negación.

ada se encuentra con nuestra interioridad, y más fácilmente se)orra la objetividad y, por tanto, la determinabilidad de su significación y, por consecuencia, más fácilmente también se retira el spíritu de la memoria y de su contenido, que son las palabras.

§ 23

En cuanto la conexión de las palabras tiene su fundamento en la significación, el lazo que une ésta con el ser, en cuanto palabra (188), es todavía una síntesis (189) y la inteligencia no vuelve en esta exterioridad a la simplicidad de su existencia (190).

Pero la inteligencia es lo universal, es la verdad simple de sus diversas manifestaciones, y la apropiación acabada de estas manifestaciones consiste en la supresión de esta diferencia entre la significación y la palabra (191). La reproducción más alta de la representación es también la más alta manifestación exterior de la inteligencia, manifestación en donde la inteligencia se coloca como ser, como espacio general de las palabras como tales, es decir, de las palabras sin significación (192). El yo que constituye este ser abstracto es también, en cuanto sujeto, la potencia que envuelve las diferentes palabras: es su lazo abstracto, que fija en sí mismo las series y las conserva en un orden permanente. En cuanto las palabras solamente existen, y la inteligencia hace aquí en ella misma su ser; la inteligencia no es esta potencia que, a título de subjetividad puramente abstracta, puede ser llamada únicamente *memoria mecánica*.

COMENTARIO

Es cosa conocida que no se sabe bien de memoria un pasaje sino cuando se añade algún sentido a las palabras. El recitado, que es producto de esta memoria, es, naturalmente, monótono, porque el sentido es quien marca conscientemente el acento de un recitado. Pero recordando el sentido o la representación, se rompe la conexión mecánica de las palabras y sucede fácilmente que así se turba el

(188) Si a la palabra se le quita su significación, sólo quedará el elemento sensible, inmediato.
(189) Síntesis en el sentido que hemos determinado anteriormente.
(190) No ha vuelto de un modo simple sobre sí misma.
(191) En una palabra, la inteligencia existe como imagen y como significación.
(192) *Sinnloser Worte*.

orden de la recitación. Por consecuencia, si la facultad de retener series de palabras en la conexión, de las cuales no interviene el entendimiento o que no tienen sentido por sí mismas, despierta el asombro, es porque el espíritu es el ser que permanece en sí mismo [193], mientras que allí llega a ser como exterior a sí mismo y en sí mismo y su actividad es una actividad mecánica. Pero el espíritu no permanece en sí mismo más que como unidad del mundo subjetivo y del mundo objetivo. Ahora bien; después de haber existido el principio como espíritu que encuentra fuera de sí la determinación, y después de haber reproducido dentro de sí mismo y haberse apropiado esta determinación así dada, se coloca aquí él mismo en sí mismo como espíritu exterior en cuanto memoria, de tal suerte, que el elemento que le pertenece como propio aparece como un elemento que encuentra delante de sí [194]. Aquí, uno de los momentos del pensamiento, la objetividad, está colocada en la inteligencia como una cualidad de la inteligencia misma. Es, pues, natural considerar la memoria como un facultad mecánica, como una actividad, de la cual el contenido son palabras sin significación [195], y de ser así llevada a explicarla puede ser por su utilidad o bien por su necesidad, relativa a otros fines y a otras esferas de actividad del espíritu. Pero representándola así se pierde de vista la verdadera significación que tiene en el espíritu [196].

La palabra, en cuanto palabra, tiene necesidad de otro elemento, de la significación, de la inteligencia representativa para ser la cosa; la verdadera objetividad, la inteligencia es, en cuanto que es memoria mecánica esta objetividad, exterior en sí y la significación al mismo tiempo. Por esto está colocada como existencia de esta identidad, es decir, que en tanto que es identidad, es inteligencia activa para sí, la que en ella es en sí, en tanto que es razón [197]. De esta manera es como la memoria hace el tránsito a la actividad del pensamiento; pero no tiene otra significación, es decir, la de pensamiento, donde el lado subjetivo no difiere del lado objetivo y donde esta interioridad contiene en sí misma al ser [198].

(193) Porque es la unidad, en donde todas las cosas se han espiritualizado.

(194) Lo suyo aparece como una cosa encontrada.

(195) Como una actividad de lo que no tiene sentido.

(196) Para entender y determinar la memoria, como todo, hay que entenderla y determinarla, ante todo, en su naturaleza propia y específica.

(197) Esta actividad, que sólo existía virtualmente, se encuentra aquí realizada.

(198) Lo contiene en sí misma y lo saca de sí misma.

COMENTARIO

Nuestra lengua asigna a la memoria, de la cual se tiene cos-umbre de hablar con una especie de desdén (199), el alto rango de ına afinidad inmediata con el pensamiento (200). No es un hecho ccidental si la juventud tiene una mejor memoria que la vejez, omo no es solamente desde un punto de vista inútil como se ejercita a memoria de los jóvenes. Si la juventud tiene una buena memoria, s porque en ella hay aún ausencia de reflexión, y si se la ejercita —"que por otra parte puede ejercitarse voluntaria o involuntaria-nente, es para elevar el fondo de su interioridad al nivel del ser ›uro y del puro espacio, y esto a fin de que la realidad, el conteni-lo que es en sí, pueda afirmarse y desarrollarse sin encontrar opo-ición en un momento interno subjetivo"— (201). Un talento real s de ordinario acompañado en la juventud de una buena memoria; in embargo, estos deseos empíricos no nos ayudan para nada para ntender lo que la memoria es. Es uno de estos puntos, que hasta quí han sido completamente abandonados y que es, en efecto, uno le los puntos más difíciles de la ciencia del espíritu y de la sistema-ización de los elementos de la inteligencia, el de determinar el ugar y la significación de la memoria y adquirir su conexión or-ánica con el pensamiento. La memoria, como tal, no es más que a manera de ser exterior, el momento exclusivo de la existencia del ›ensamiento (202). El paso al pensamiento es para nosotros o en í la identidad de la razón y del modo de la existencia, la cual dentidad hace que la razón exista en el sujeto, que es como activi-lad de este último (203. Así es como llega a ser pensamiento (204).

(199) Porque se suele considerar la memoria como una especie de facul-ad pasiva, que sólo reproduce los signos y los pensamientos que le confieren tras facultades.

(200) *Denken.*

(201) Sin oposición frente a una interioridad subjetiva.

(202) Momento exclusivo, porque el pensamiento no se ha mezclado to-lavía con la palabra.

(203) Pero aquí no hay todavía más que el momento inmediato del pen-amiento.

(204) La inteligencia no se petrifica en la memoria mecánica, puesto que llí no reside más que de una manera abstracta.

EL PENSAMIENTO

§ 24

La inteligencia conoce de nuevo (205). Conoce, desde el primer momento, la intuición en tanto que ha sido apropiada, pues que ha conocido la cosa en la palabra. Ahora es para ellos su universal, y esto en el doble sentido de lo universal como tal y de lo universal en tanto que es universal inmediato o que existe simplemente, y, por tanto, es el verdadero universal, el universal que envuelve a su contrario, el ser en su unidad.

La inteligencia conoce así, en sí misma por sí misma (206). *En sí misma* conoce el universal. Su producto, el pensamiento, es la cosa misma; es la identidad simple del sujeto y del objeto. Conoce por sí, porque sabe que lo que es pensado existe, y que lo que no es más que en tanto que es pensado. El pensamiento de la inteligencia consiste en tener pensamientos. Estos son los pensamientos que forman su contenido y su objeto.

(Zusatz). El pensamiento es el tercero y último grado del desenvolvimiento de la inteligencia. Porque en ella, la unidad inmediata y virtual del sujeto y del objeto, que está contenida en la intuición, al salir de la oposición en que estos dos aspectos se encuentran en la representación, envuelven esta oposición misma y se encuentra, por ello, restablecida como unidad concreta, como unidad en y por sí.

El fin es, de esta manera, conducido a su principio. Así, mientras que en la representación la unidad del sujeto y del objeto, que es obra, en parte, de la imaginación y, en parte, de la memoria mecánica, guardan un carácter subjetivo (207), (bien que en esta última yo haga violencia a mi subjetividad) (208), en el pensamiento esta unidad toma la forma de la unidad a la vez subjetiva y objetiva, porque el pensamiento se conoce como constituyendo la naturaleza de la cosa. Los que no comprenden nada de filosofía, se rompen la cabeza con las dos manos cuando ellos oyen enunciar la proposición: el pensamiento es el ser. Y, sin embargo, todos nuestros actos suponen como fundamento la unidad del pensamien-

(205) *Ist wiedererkennend.*
(206) La unidad de sí misma que va más allá de su contrario, el ser.
(207) Permanece como una cosa subjetiva.
(208) Esto ocurre en la memoria mecánica.

o y del ser. En tanto que son esencias racionales y pensantes, es n cuanto hacemos esta suposición. Solamente es necesario, a este ›ropósito, distinguir en nosotros dos modos de existencia. Porque, ı simplemente nosotros somos seres pensantes, o bien nosotros sa- ›emos también que somos tales. El primer caso tiene lugar siempre ' en todas las circunstancias. El segundo caso, por el contrario, no iene lugar, de una manera completa, más que cuando nosotros so- nos elevados al pensamiento puro. Este sabe que no es ni la sen- ación ni la representación; pero que es la única que puede adquirir a verdad y que se debe, por consecuencia, considerar la opinión de Epicuro, que la verdad es el ser sentido como una reversión de la ıaturaleza del espíritu. Sin duda, el pensamiento no debe perma- ıecer en su forma abstracta y formal, porque tal pensamiento quie- ›ra el contenido de la verdad; pero debe, al desarrollarse, alcanzar ıl pensamiento concreto, al pensamiento que conoce según la noción.

§ 25

Pero el conocimiento del pensamiento es, desde el principio, también un conocimiento formal. El universal y su ser constituyen (209) la subjetividad simple de la inteligencia. Así, los pensamientos no son determinados en y por sí, y en este sentido son aún las representaciones reproducidas, en tanto que son pensamientos que constituyen el contenido dado a la inteligencia.

(Zusatz). El pensamiento piensa, desde el primer momento, la unidad del sujeto y del objeto de una manera abstracta, indeterminada; piensa una cierta unidad y no piensa la unidad concreta y demostrada. Por consecuencia, la determinabilidad del contenido racional es aún exterior a esta unidad, le es dada, y por tanto, el conocimiento es aquí un conocimiento formal. Pero como esta determinabilidad está virtualmente contenida en el conocimiento por el pensamiento, este formalismo está en oposición con este conocimiento y es, por tanto, hasta suprimido por el pensamiento.

(209) La subjetividad simple de la inteligencia, porque la inteligencia, en cuanto pensamiento, no se ha mediatizado todavía.

§ 26

En este contenido, el pensamiento es entendimiento que piensa la identidad formada (210) y que, como tal, forma las representaciones reproducidas en géneros, en espacios, en leyes, en fuerzas, en una palabra, en categorías, y esto porque la materia (211) encuentra en estas formas del pensamiento la verdad de su ser. En tanto que es negatividad infinita el pensamiento, es esencialmente la actividad que divide, que juzga (212), y que no descompone más la noción como antes en la oposición de lo universal y del ser (213), pero la diferencia según sus relaciones particulares (214) y suprime la determinación de la forma y coloca, al mismo tiempo, la identidad de las diferencias. Es la razón formal, el entendimiento que razona (215). La inteligencia en tanto que es pensamiento conoce, a saber: El entendimiento explica lo individual por sus determinaciones universales (categorías); es entendimiento que reconoce según la noción; concibe lo individual como universal (género, especie) en el juicio. En estas formas el contenido aparece como dado; pero en el silogismo el entendimiento determina por sí este contenido, en el cual suprime esta diferencia de la forma. En el punto de vista de la necesidad (216) desaparece la última inmediatidad que acompaña aún al pensamiento formal.

COMENTARIO

En la lógica, el pensamiento existe tal como es desde el principio en sí, y de la manera que la razón se desenvuelve en este elemento sin oposición (217). Reaparece así en la conciencia como un grado. Aquí la razón es la verdad de los contrarios, tal como ella se determina en la esfera del espíritu propiamente dicho (218): Si el pensamiento reaparece siempre en estas diversas partes de la ciencia,

(210) El entendimiento formalmente idéntico.

(211) Las representaciones reproducidas que el pensamiento confecciona, elabora y borra, para elevarlas a la verdad de su ser.

(212) *Ist wesentlich Diremtion, Urtheil.*

(213) Esta materia está tratada más adelante con mayor extensión.

(214) Las relaciones propias de la noción en cuanto noción.

(215) En los párrafos siguientes están marcados los tres momentos del pensamiento.

(216) Entendiendo la necesidad y penetrando en ella.

(217) Esto no debe entenderse en el sentido de que en la lógica no hay oposición, sino en el de que hay un elemento único, la idea o el pensamiento puro.

(218) Es decir, en la esfera en que aquí nos encontramos.

s porque estas partes no difieren más que por el elemento y la orma de la oposición, y porque el pensamiento es este centro al ual concurren las oposiciones como su verdad [219].

(Zusatz). Antes de Kant no se habían distinguido por nos- ›tros de una manera determinada el entendimiento y la razón; si ıo se quiere mezclar y emplear de una manera grosera, a la manera le la conciencia vulgar, las diversas formas del pensamiento puro, :s necesario reconocer entre el entendimiento y la razón esta dife- 'encia; que para esta última, el objeto está determinado en y por ;í, que es la identidad del contenido y de la forma, de lo universal / de lo particular, mientras que para el primero se divide en la 'orma y en el contenido, en el universal y en el particular, en una /irtualidad vacía, en una determinabilidad que viene a añadirse a ɩa de fuera, y que así en el pensamiento en tanto que es entendi- niento el contenido, es indiferente enfrente de su forma, mientras ąue en el conocimiento racional o siguiendo la noción, el contenido :ngendra por sí mismo su forma [220].

Pero aunque el entendimiento contiene la imperfección que ɜcabamos de indicar, no es menos un momento necesario del pen- ɜamiento racional. Su actividad consiste, en general, en abstraer. Así cuando separa lo contingente de lo esencial, hace simplemente valer su derecho y se produce tal como debe ser. Por esto es por lo que al que persigue un fin esencial se le llama un hombre dotado de entendimiento [221]; sin entendimiento no hay firmeza de carácter, porque éste supone que el hombre se agarra firmemente a lo que hay de esencial en su naturaleza individual [222]. Pero, por otro lado, el entendimiento puede así dar a una determinación exclusiva la forma de lo universal y llegar así a ser el contrario del entendimiento, que posee la facultad de percibir el elemento esencial de las cosas, del entendimiento sano [223].

El segundo momento del pensamiento puro es el juicio. La inteligencia en tanto que es entendimiento, escinde y, por así decirlo, dispersa las diversas determinaciones abstractas que se encuentran reunidas de una manera inmediata en la individualidad concreta

(219) En cierto sentido todo es pensamiento, y así toda oposición y toda determinación son momentos del pensamiento.
(220) Saca su forma de sí misma.
(221) El autor dice: un hombre que entiende, un hombre de sentido.
(222) En su esencialidad individual.
(223) El entendimiento que da, a una determinación particular y limitada, un valor absoluto, se pone en contradicción con sí mismo.

del objeto y las separa así de este último. Pero al desarrollarse ella, coloca desde el principio y necesariamente estas determinaciones generales del pensamiento en relación con el objeto, y considera este último, como relación, como conteniendo una conexión objetiva, como una totalidad. Esta actividad de la inteligencia se llama ordinariamente también, conocimiento según la noción [224].

Pero es torcidamente como se la llama así, porque aquí el objeto es aún adquirido como un objeto dado, como un objeto que depende de otro término y que se condiciona por sí. Las circunstancias que son la condición de un fenómeno [225], guardan aún una existencia dependiente; —lo que hace que la identidad de los fenómenos que están en relación, sea aún una identidad puramente interna y por esto mismo una identidad puramente externa [226]. Por consecuencia, la noción no se produce aún bajo su forma especial, sino bajo la forma de la necesidad sin noción [227]. Solamente es en la tercera esfera del pensamiento puro en donde se conoce la noción como tal, y cuando, por consecuencia, se conoce propiamente hablando, según la noción. Aquí el universal está escogido como universal que se particulariza así, y que da la forma particular a la individualidad, o lo que es lo mismo, que al suprimir la independencia del particular, la reduce a un simple momento de la noción. De aquí se deduce que lo universal no es ya una forma exterior al contenido, sino la forma verdadera del contenido, la forma que saca de sí mismo el contenido, que es, en otros términos, la noción de la cosa que se desenvuelve ella misma. Por consecuencia, el pensamiento no tiene otro contrario que él mismo, que sus determinaciones propias, y que constituyen el contenido inmanente de la forma. Lo que busca y lo que encuentra en el objeto es sencillamente lo mismo. Por consecuencia, aun si el objeto se distingue aquí del pensamiento, es solamente porque él tiene la forma del ser, de lo que subsiste por sí [228]; así el pensamiento se encuentra aquí colocado vis a vis del objeto en una relación completamente libre [229].

(224) *Begreifen.*

(225) *Erscheignung.*

(226) Una identidad puramente interna, es también externa al pensamiento que puede concebirla.

(227) Necesidad en donde la noción no existe.

(228) *Des Für-sich-Bestehens.*

(229) El autor quiere decir que, en este momento inmediato del pensamiento, el objeto no existe todavía más que virtualmente, como pensado.

En este pensamiento idéntico con su objeto, la inteligencia lcanza su forma perfecta, su fin; porque ella es ahora, en realilad, la que debería ser cuando se encuentra en su estado inmediato, s decir, es la verdad o la razón que se coloca, que se conoce ella nisma (230). El saber constituye ahora la subjetividad de la razón, r la razón objetiva está colocada como saber. Esta compenetración lel sujeto pensante y de la razón objetiva, es el resultado final, al :ual conduce el desenvolvimiento del espíritu teórico, al través de as esferas que preceden al pensamiento, es decir, a través de la ntuición y de la representación.

§ 27

La inteligencia, que en cuanto inteligencia teorética se apropia la determinabilidad inmediata por esta toma de posesión completa, se encuentra ahora establecida en su dominio. Por la última nega:ión de la inmediatidad, es virtualmente colocada de tal manera, que ella misma es quien determina su contenido. El pensamiento, en cuanto libre noción, es ahora libre también siguiendo el contenido. La inteligencia, que se conoce como principio determinante del contenido, el cual no es menos determinado como contenido que le pertenece en propiedad, que como contenido que existe en la *voluntad* (231).

(Zusatz). El pensamiento puro constituye, al principio, una relación simple, en donde está como sumergido en la cosa. Pero esta actividad llega a ser, necesariamente, también un objeto de ella misma. Porque el conocimiento, siguiendo la noción, no sale de sí mismo; al conocer el objeto debe conocer que sus determinaciones son las mismas determinaciones de la cosa y, recíprocamente, que las determinaciones que tienen un valor, una existencia objetiva, son sus propias determinaciones.

Reproduciéndose así y volviendo así en sí misma (232), la inteligencia llega a ser voluntad. Tal persona existe ciertamente; pero la conciencia vulgar y la representación separan, más bien que unen, el pensamiento y la voluntad. Pero como acabamos de ver es, en realidad, el pensamiento quien se determina como voluntad y per-

(230) Que ha destruido su contradicción.

(231) Ha llegado a ser voluntad. Este punto está tratado, más extensamente, en la *Filosofía del derecho* y en la *Lógica*, del mismo autor.

(232) La inteligencia, dándose este objeto, se reproduce y se repite en sí misma.

manece como substancia de este último, de tal modo, que no podría haber voluntad sin pensamiento (233), y el hombre más grosero no tiene voluntad sino cuando piensa, mientras que el animal nunca tiene voluntad, porque nunca piensa.

ESPÍRITU PRÁCTICO

§ 28

El espíritu, en cuanto voluntad, se conoce como espíritu que se determina él mismo en sí mismo y se llena de su propia substancia. Este ser por sí o esta individualidad concreta, constituye la existencia o la realidad de la idea del espíritu. En cuanto voluntad, el espíritu entra en la esfera de la realidad; en cuanto saber, permanece en el campo de la generalidad de la noción (234).

En cuanto ella misma se da un contenido permanece la voluntad en sí misma y es libre. Esta es su noción determinada. Su finitud procede de este formalismo, que consiste en que el contenido que se da a sí misma, no es al principio más que la determinabilidad abstracta, que es sobre todo su determinabilidad, pero que no es todavía la determinabilidad que se ha identificado con la razón desenvuelta. La determinación de la voluntad virtual consiste en traer a la existencia la libertad en su voluntad formal y, por consecuencia, el fin que ésta debe realizar consiste en llenarse de su noción, es decir, en hacer de la libertad su determinabilidad, su contenido y su objeto, así como su existencia (235); esta noción de la libertad no podría existir sino como pensamiento. La voluntad no puede llegar a ser espíritu objetivo más que elevándose a la voluntad pensante, dándose este contenido, que no podría darse sino como voluntad que se concibe a sí misma.

COMENTARIO

La verdadera libertad en cuanto moral social, está fundada sobre la consideración de que la voluntad no es una voluntad subjetiva, una voluntad que tenga por fin intereses egoístas, sino un

(233) La voluntad es el pensamiento que se determina objetivamente y se crea un contenido.

(234) Por saber entendemos el saber en general y tal como se produce en la inteligencia y el espíritu subjetivo.

(235) Es decir, la voluntad en sí o virtual, que ha hecho de la libertad su contenido, su fin y su existencia.

ontenido general. Tal contenido no existe más que en el pensaniento y para el pensamiento; pero la de excluir el pensamiento le la vida social, de la religión, del derecho, etc., es una tentativa an superficial como absurda.

(Zusatz). Hemos visto la inteligencia como espíritu, que lesde el objeto se repliega sobre sí misma, que se reproduce en el ›bjeto y que conoce en su actividad interna el mundo objetivo. Ahora, por el contrario, tenemos la voluntad, que va objetivándose, ›ero que todavía ofrece la forma de una actividad interior que no se ıa libertado de su subjetividad. Sin embargo, aquí, en la esfera del spíritu subjetivo, no debemos seguir esta objetivación del espíritu ;ino hasta el punto en donde la inteligencia volitiva llega a ser :spíritu objetivo, es decir, hasta el punto en donde el producto de a voluntad deja de ser un simple goce y comienza a transformarse :n hecho y en acción.

Los grados que marca el desenvolvimiento del espíritu prác:ico, son en general los siguientes:

Al principio, la voluntad aparece bajo su forma inmediata, en donde todavía no se ha colocado como inteligencia libre, sino que :odavía se encuentra como principio que determina objetivamente. De esta manera es:

1º El sentimiento práctico tiene un contenido individual, y :s en sí mismo una voluntad inmediatamente individual, una voluntad subjetiva, que se siente como voluntad objetivamente determinante, pero que no posee todavía un contenido libre de la forma de la subjetividad, un contenido verdaderamente objetivo y universal en y por sí. Esto hace que la voluntad no sea al principio libre más que en sí o siguiendo su noción. En la idea de la voluntad, por el contrario, la voluntad debe hacer de su noción, de la libertad misma, su contenido o su fin. Cuando ha terminado esta tarea, pasa a ser espíritu objetivo y por sí misma construye el mundo de su libertad y da así a su verdadero contenido una existencia independiente. Pero este fin no lo consigue más que libertándose de su individualidad y dándose al través de esta universal, que no existe más que en sí, un contenido universal en y por sí.

2º Desenvolviéndose en este camino, la voluntad llega al segundo grado, en donde existe en cuanto deseo. Aquí, este acuerdo de su determinabilidad interna con la objetividad que les es dada en el sentimiento, la voluntad lo cambia en un acuerdo, que debe ser establecido por ella misma.

3º El desenvolvimiento ulterior consiste en que los diversos deseos particulares se subordinan a un deseo general, a la dicha. Pero como este universal no es más que el universal de la reflexión, permanece como un elemento exterior a los deseos particulares [236], y no es colocado en relación con estas últimas sino por la voluntad individual puramente abstracta, por *libre albedrío* [237]. La generalidad indeterminada de la dicha, así como la particularidad inmediata del deseo y la individualidad abstracta de libre albedrío, constituyen una realidad imperfecta en su estado de exterioridad recíproca. Esto hace que se absorban en lo universal concreto, en la noción de la libertad, en la libertad propiamente dicha [238] que, como hemos anotado, constituye el fin del desenvolvimiento de espíritu práctico.

§ 29

El espíritu práctico contiene, al principio, en cuanto voluntad formal o inmediata, un doble *deber* [239] que, por un lado, consiste en la oposición de la determinabilidad que el espíritu mismo establece y de la determinabilidad inmediata que reaparece, es decir, de su existencia y de su estado, que en la conciencia se desenvuelve también, como relación, frente a objetos exteriores [240]. Esta primera determinación de sí mismo, en cuanto es también una determinación inmediata, no se eleva, al principio, a la universalidad del pensamiento y, por consecuencia, esta universalidad constituye, virtualmente, con respecto a esta determinación, un momento que debe ser siguiendo la forma, porque puede ser también siguiendo el contenido. Esta es una oposición que, al principio, sólo existe para nosotros.

(236) Permanece como algo exterior a lo que hay de particular en los deseos.

(237) Esta expresión debe ser tomada en el sentido de voluntad arbitraria, contingente y subjetiva.

(238) En la voluntad que quiere seriamente, que impone y que determina de una manera necesaria.

(239) En el sentido de deber ser, de lo que debe ser y no es todavía.

(240) Hay, pues, un estado inmediato frente a este objeto, frente a este contenido.

SENTIMIENTO PRÁCTICO

§ 30

En el espíritu práctico, la determinación de sí existe, al principio, de una manera formal e inmediata, lo que hace que este espíritu se encuentre como individualidad determinada en su naturaleza interna. Es también sentimiento práctico. Como en este estado constituye, virtualmente, una subjetividad idéntica, pero idéntica, con una identidad simple, con la razón, posee el contenido de la razón, pero lo posee en su forma inmediatamente individual y, por tanto, natural, contingente y subjetiva, lo que hace que este contenido pueda ser, virtualmente, conforme a la razón; pero, asimismo, puede determinarse conforme a lo que hay de particular en las necesidades, en la opinión, etc., así como siguiendo la subjetividad que se separa de lo universal (241).

COMENTARIO

Cuando se apela al sentimiento del derecho, o al sentimiento moral, o al sentimiento religioso del hombre, o a sus inclinaciones benévolas o a su corazón en general, es decir, al sujeto, en cuanto estos sentimientos prácticos se encuentran reunidos en él, se tiene razón para hacer este llamamiento: 1º, en el sentido de que éstas son determinaciones propias e inmanentes del sujeto, y 2º, en el sentido en que se opone el sentimiento al entendimiento, porque puede ser que el primero lo contenga todo (242), a diferencia de las abstracciones exclusivas del último. Pero el sentimiento puede ser también un sentimiento exclusivo, accidental y nulo. El ser racional que, en cuanto pensamiento, reviste la forma de la razón, posee el mismo contenido que el buen sentimiento práctico; pero existe, en su universalidad y en su necesidad, con su naturaleza objetiva y real.

Es, por consecuencia, absurdo creer que el derecho y el deber pierden su contenido y su valor al pasar del sentimiento al pensamiento, pues más bien es este paso el que eleva el sentimiento a su verdad. No es menos absurdo considerar la inteligencia como un elemento superfluo y hasta nocivo con respecto al sentimiento, al corazón y a la voluntad. No es en la individualidad del sentimien-

(241) De lo universal concreto o desenvuelto.
(242) Puede ser la totalidad.

to como tal, sino más bien, y solamente, en lo universal de la inteligencia, en donde el corazón y la voluntad pueden encontrar lo verdadero o, lo que es lo mismo, la verdadera racionalidad. La dificultad que encuentra aquí el entendimiento, procede de que separa, arbitrariamente, las diversas facultades del alma, el sentimiento, el pensamiento, y que, después de haberlas separado así, no puede suprimir esta separación, y es también impotente para comprender cómo en el hombre es una sola y misma la razón que existe como sentimiento, como voluntad y como pensamiento. A esta dificultad viene a sumarse otra: la de que ideas tales como la de Dios, de derecho, de justicia, que no pertenecen más que al espíritu pensante, pueden caer también en la esfera del sentimiento. Sin embargo, el sentimiento sólo es la forma de la individualidad particular e inmediata del sujeto, forma bajo la cual este contenido puede, como todo contenido objetivo, ser colocado en la conciencia,

Se debe, por consecuencia, desconfiar del sentimiento del corazón cuando está en oposición con el pensamiento racional, en lo que toca al derecho, al deber, a la ley, etc., porque si se encuentra que hay algo más en el sentimiento que en este pensamiento, este algo más no es otra cosa que el elemento subjetivo particular, el elemento aparente, pasajero y arbitrario. Por la misma razón, en el estudio científico del sentimiento no es a su contenido, sino simplemente a su forma, a la que se atiende, porque el contenido en cuanto pensamiento, constituye más bien las determinaciones propias del espíritu en su universalidad y en su necesidad, es decir, los derechos y los deberes (243). En cuanto al estudio exclusivo y especial de los sentimientos prácticos, tales como las inclinaciones, sólo los sentimientos egoístas, bajos y malvados, podrían constituir su objeto, porque estos sentimientos son los que pertenecen a la individualidad que se encierra en sí misma en un estado de oposición con lo universal. El contenido de estos sentimientos es opuesto al de los derechos y los deberes. Pero precisamente de su oposición con estos últimos, estos sentimientos sacan su determinación especial.

(243) Porque como estamos en la esfera del espíritu práctico, las determinaciones propias del espíritu son los derechos y los deberes.

§ 31

El sentimiento práctico contiene el *deber*, la determinación de í en el estado virtual (244). En relación con una individualidad in- iediata, que sólo tiene un valor en su conformidad con esta deter- iinación como en este estado inmediato, la determinación objetiva :s falta todavía a las dos; esta relación de la necesidad con la exis- encia (245), es el sentimiento subjetivo y superficial de lo *agrada- le* y lo *desagradable*.

COMENTARIO

El placer, el gozo, el dolor, la vergüenza, el arrepentimiento, tc., no son, de una parte, más que modificaciones del sentimiento ›ráctico formal en general; pero, por otra parte, se diferencian por u contenido, que constituye la determinabilidad de lo que debe ser.

La primera cuestión sobre el origen del mal (246) en el mun- lo, pertenece a este punto de vista del sentimiento práctico formal, :uando no se entiende por mal lo desagradable o el dolor. El mal io es otra cosa que la desproporción entre lo que es y lo que debe ;er. Este deber ser tiene muchas significaciones, y como los fines :ontingentes toman igualmente la forma de este deber, hay un nú- mero infinito de ellas. Con relación a estos fines, el mal es simple- mente el derecho que se ejerce ante lo que hay de vano y de insig- nificante en su representación (247). Ellos mismos son ya el mal. La finitud de la vida y del espíritu residen en esta escisión, que hace que la vida y el espíritu contengan a su contrario como elemento negativo, y constituyen también la contradicción que se llama el mal. En el ser privado de vida no hay ni mal ni dolor, porque en la naturaleza inorgánica, la noción no entra en oposición en su existencia, y no puede ser, por tanto, el sujeto de la diferencia. Tal diferenciación existe, por el contrario, en la vida, y más todavía en el espíritu que trae consigo este deber. Y esta subjetividad, es decir, la subjetividad, el yo, la libertad, es lo que constituyen los principios del mal y del dolor. Jacob Boehm ha concebido el mal

(244) Es decir, que el deber es la determinación de sí del sentimiento práctico; pero una determinación que no existe más que en sí en este sentimiento.

(245) Porque el deber, lo que debe ser, no existe todavía, constituye una necesidad.

(246) Del mal físico o sensible, a diferencia del mal moral.

(247) *Einbildung*.

como pena y sufrimiento y como manantial de la naturaleza y del espíritu.

(Zusatz). Aunque la voluntad tenga en el sentimiento práctico la forma de la identidad simple con sí misma, esta identidad, sin embargo, contiene la diferencia, porque si, de una parte, el sentimiento práctico se reconoce como determinándose a sí mismo de una manera objetiva, o si se quiere como un momento determinado en y por sí, por otra parte, se reconoce también como determinado de una manera inmediata, como sometido a la determinabilidad de afecciones que le son extrañas. La voluntad sensible es, por consecuencia, la voluntad que compara su determinación inmediata que viene del exterior, con la determinación establecida por su naturaleza propia. Como la segunda determinación implica lo que debe ser, la voluntad pide a la afección que se acuerde con ella. Este acuerdo es lo agradable; el desacuerdo es lo desagradable [248].

Pero esta determinabilidad interna, con la cual la afección está puesta en relación, es también una determinabilidad todavía inmediata, que pertenece a mi individualidad natural; es una determinabilidad todavía subjetiva y simplemente sentida. Esto hace que el juicio [249] que se produce en esta relación, no sea más que un juicio superficial y contingente. He aquí por qué en los negocios importantes es indiferente que tal cosa sea agradable o desagradable.

Sin embargo, el sentimiento práctico contiene otras determinaciones distintas de las determinaciones superficiales que acabamos de indicar.

Hay, queremos decir, en *segundo lugar*, sentimientos que, puesto que su contenido procede de la intuición o de la representación, se sobreponen al sentimiento de lo agradable o lo desagradable. A esta clase pertenecen el contento, el gozo, la esperanza, el temor, la angustia, la pena, etc. El gozo es el sentimiento del acuerdo pasajero de mi ser entero, con tal acontecimiento, tal cosa o tal persona. El contento es, por el contrario, un acuerdo duradero, apacible y que no ofrece este carácter de intensidad. — Este acuerdo es más vivo en la alegría. — El temor es el sentimiento de mi individualidad y de un mal que amenaza destruir el sentimiento de mí mismo.

(248) Puesto que el sentimiento práctico es un momento inmediato, si de una parte constituye una identidad simple con sí mismo, por otra deja penetrar un elemento que le es extraño: la afección.

(249) Juicio, en el sentido hegeliano de la palabra.

Todos estos sentimientos no tienen contenido que les sea in-erente y pertenezca a su naturaleza especial. Su contenido lo ad-uieren de fuera.

Hay, en fin, una *tercera* especie de sentimientos, fundada so-re lo que la voluntad sensible puede también recibir: el contenido ue tiene su raíz en el pensamiento, el contenido substancial del erecho, de la moralidad, de la esfera política y religiosa. Nos en-ontramos aquí sentimientos que se distinguen unos de otros por u contenido especial, y que reciben su justificación de este conteni-o. A esta clase pertenecen también la vergüenza y el arrepentimien-o, porque los dos tienen su fundamento moral en la regla. El arre-entimiento es el sentimiento de desacuerdo entre mi acción y mi leber, o mejor aún, son mi interés, y en los dos casos son cualquier osa determinada en y por sí.

Pero al decir que los sentimientos de que hemos hablado en iltimo lugar tienen un contenido propio, no queremos decir que ste contenido —el contenido moral, religioso, etc.— está, necesa-iamente, en estos sentimientos. Que este contenido no les esté, in-livisiblemente, unido, es lo que se puede hacer constar de una ma-iera empírica, puesto que se puede uno arrepentir de una buena cción. No es tampoco absolutamente necesario que, al considerar a relación de mi acción con mi deber, yo experimente la inquietud la emoción que acompañan al sentimiento; pero puedo, por de-irlo así, disolver esta relación en la conciencia representativa, y imitarme así a mirar friamente la cosa.

Lo mismo ocurre con los sentimientos de la segunda especie, le que ya nos hemos ocupado. El contenido no les pertenece pro-iamente. Un espíritu serio, un gran carácter, puede ver cumplirse in evento, según su voluntad, sin experimentar sentimiento de ale-ría, como puede soportar una desgracia sin entristecerse. En el que e deja llevar de estos sentimientos hay, más o menos, este pensa-niento vano, por lo que estos sentimientos tienen una importancia articular primeramente, porque es él —este yo particular— quien oza o sufre [250].

(250) Por consecuencia, no hay en estos sentimientos y en este pensa-niento vano lo universal objetivo y concreto, frente al cual el goce y el su-rimiento no son más que momentos subordinados.

EL DESEO Y EL LIBRE ALBEDRÍO

§ 32

Lo que debe ser prácticamente, constituye un juicio real. La conformidad inmediata y simplemente dada de la determinabilidad que existe con la necesidad, es por la voluntad activa (251) una negación, y no le es conforme (252) para que la voluntad, es decir, la unidad virtual de lo universal y de la determinabilidad (253) sea satisfecha, es decir, exista por sí (254), por ella misma (255), es por lo que la conformidad de su determinación interna y de la existencia debe ser poseída. Sin embargo, por el lado de la forma del contenido, la voluntad es aún, y desde el principio, voluntad natural (como voluntad idéntica, de una manera inmediata con su determinabilidad (256), es decir, ella es pendiente a inclinación (257); pero en tanto que el espíritu práctico se concentra por completo en una de las determinaciones limitadas y que implican una oposición, es *pasión*.

(Zusatz). Que la afección inmediata, se acuerde o no se acuerde con la determinabilidad interna de la voluntad, es cosa contingente en el sentimiento práctico; esta contingencia (esta dependencia de la voluntad, por relación al objeto exterior) está en contradicción con la voluntad que se reconoce como determinada en y por sí, con la voluntad que sabe que el objeto está contenido en su subjetividad. Esto es lo que hace que la voluntad no pueda detenerse en este punto, donde compara su determinabilidad inmanente con un elemento exterior, y donde el acuerdo de estos dos lados le es dado; pero debe desarrollarse de manera que posea su objetividad como un momento que ella misma determina, y que, por lo tanto, sea ella misma la que engendra este acuerdo, es decir, su satisfacción. Por ella la inteligencia política viene a ser deseo, el cual es una determinación subjetiva de la voluntad que se da a sí mismo su objetividad.

(251) Por la determinación propia de la voluntad.
(252) Conformidad no adecuada a la voluntad activa.
(253) De la determinabilidad que existe o de la existencia.
(254) Porque en la satisfacción, la unidad de lo universal y de la existencia llega a ser una unidad concreta y real.
(255) Es decir, por la voluntad misma.
(256) Lo cual constituye aquí el elemento sensible y, por tanto, la naturalidad de la voluntad.
(257) Así, el verdadero deber concreto es un juicio real.

Se debe distinguir el deseo de la simple inclinación [258]. Esto ertenece, como se ha visto, a la conciencia de sí, y por consecuenia, a este punto de vista, donde no se ha separado aún la posición el sujeto y del objeto. La inclinación es algo individual, que no usca más que lo individual para una satisfacción individual moientánea. El deseo, por el contrario, desde el momento en que consituye una forma de la inteligencia política, parte de la oposición uprimida del sujeto y del objeto, y abraza una serie de satisfaciones y, por tanto, un todo, el universal [259]. Sin embargo, como ale de la individualidad del sentimiento práctico, y no es más que a primera negación, el deseo es aún algo de particular [260]. Por sta razón es por lo que el hombre sumergido en sus deseos, no es ibre [261].

§ 33

Los deseos y las pasiones tienen por contenido las mismas deerminaciones que los sentimientos prácticos, y de un lado, tienen isí por fundamento la naturaleza racional del espíritu. Pero de otro lado, como entran aún en el círculo de la voluntad subjetiva ndividual, están marcados de un carácter de contingencia y parecen no tener en su naturaleza particular [262] más que una relación exerior, sea con el individuo, sea entre ellos y, por consecuencia, comportarse según la necesidad irracional [263].

COMENTARIO

La pasión está así constituida, porque está limitada a un estado particular [264] de la determinación voluntaria, estado en el cual se encuentra absorbida la subjetividad entera del individuo, cualquiera que sea, por otra parte, el contenido de esta afirmación. Por consecuencia, de este carácter formal que le es propio, la pasión no es ni buena ni mala. Esta forma quiere decir solamente, que tal sujeto ha concentrado toda la energía de su espíritu, de su talento,

(258) *Der Trieb von der blossen Regierde.*
(259) Algo de total, de universal; un cierto universal, un cierto todo.
(260) *Etwas Besonderes.*
(261) Aquí encontramos lo universal de la reflexión, el deseo intelectual e intelectualizado.
(262) En cuanto particulares.
(263) La necesidad que no es libre.
(264) A una particularidad.

de su carácter, de su facultad, en gozar con el objeto (265). Nada grande se ha realizado jamás, ni podría realizarse, sin las pasiones; es una moralidad sin vida, y muy a menudo una moralidad hipócrita, la que se eleva contra ellas.

Pero, a la vez que estas tendencias (266), se presenta inmediatamente la cuestión de saber cuáles son las buenas y cuáles son las malas, como también hasta qué punto las tendencias buenas conservan este carácter. Hay, además, varias tendencias, que son determinaciones particulares y opuestas, pero que, a pesar de esto, se encuentran reunidas en un único y mismo sujeto, y no pueden, en el hecho (267), ser todas bien satisfechas; lo cual trae aquí la cuestión de saber cómo se debe, por lo menos, limitarlas en sus relaciones recíprocas. Es necesario notar ahora, qué son estas tendencias y estos deseos como facultades del alma, de la cual el conjunto debe formar el espíritu teórico; conjunto que está ahora aumentado por este otro conjunto de deseos. La racionalidad formal de los deseos y de las tendencias consiste, simplemente, en su tendencia general a no guardar su natural subjetividad, sino a suprimir esta subjetividad por la actividad del sujeto mismo, es decir, a realizarse. No es la reflexión exterior la que puede adquirir su racionalidad verdadera, porque esta reflexión presupone determinaciones naturales independientes y deseos inmediatos; lo cual hace que no se sepa reducir estas determinaciones y estos deseos a la unidad de su principio y de su fin. Pero el espíritu mismo es el que, por su reflexión inmanente, eleva los deseos por encima de su existencia particular y de su inmediatidad natural, y da a su contenido este valor racional y objetivo, donde constituyen relaciones necesarias y donde existen bajo la forma de derechos y de deberes. Por consecuencia, esta objetivación es la que muestra su valor, así como su relación recíproca, en una palabra, en su verdad. Platón, guiado por una vista justa de su objeto, queriendo determinar la justicia en y por sí, hizo entrar la naturaleza entera en esta esfera del espíritu que constituye el derecho (268) y que comprende, que existe solamente en su forma objetiva, es decir, en la construcción del Estado como vida política, cuando la naturaleza de la justicia puede ser determinada (269). Así,

(265) En un contenido.
(266) A las inclinaciones.
(267) Según la experiencia, en el campo de la experiencia.
(268) Que abraza su naturaleza entera bajo el derecho del espíritu.
(269) Quiere decir el autor que las inclinaciones, las pasiones, los deseos, no son más que momentos abstractos, subjetivos, contingentes e indeterminados.

a investigación que tiene por objeto determinar cuáles son las inlinaciones buenas y racionales y las reglas según las cuales se las lebe gobernar, se cambia en la investigación de las relaciones que el spíritu engendra al desenvolverse como espíritu objetivo. Es un lesenvolvimiento donde el contenido de la voluntad activa (270) se xime de la contingencia o del libre albedrío. Por consecuencia, el erdadero contenido de los deseos, de las tendencias y de las pasiones, entra, esencialmente, en la esfera de los deberes jurídicos (271), norales y políticos, y en la doctrina que trata de estos deberes (272).

§ 34

El sujeto es el que constituye la actividad por la cual el deseo, a racionalidad formal, está satisfecha; y esto transportando el contenido, que es aquí su fin, de la esfera subjetiva a la esfera objetiva, donde el sujeto no hace más que entrar en su unidad. De que el contenido de los deseos considerados como casos (273) se distinga de esta actividad (274), se deduce que la cosa realizada implica el momento de la individualidad subjetiva y de su actividad, momento que constituye el *interés*. Por consceuencia, nada podría cumplirse sin la intervención del interés (275).

COMENTARIO

Una acción es un fin del sujeto y es la actividad del sujeto que la realiza. Solamente porque el sujeto se comporta así hasta en la acción más desinteresada, es por lo que lleva el interés a la acción, es cuando hay acción en general. Se opone a los deseos y a las pasiones, de un lado, el sueño de una felicidad natural, que debe satisfacer las necesidades del sujeto, sin que su actividad intervenga para proporcionarle el acuerdo de la existencia inmediata y de sus determinaciones internas. Se le aparece de otro lado la moralidad, el deber, que no tiene otro objeto que el deber mismo. Pero los deseos y las pasiones no son otra cosa que la actividad viva del sujeto,

(270) De la determinación de sí.
(271) *Rechtlichen.*
(272) Es decir, que los derechos y los deberes, determinando y gobernando los deseos y las pasiones, les suministran su contenido racional.
(273) Lo que se refiere al contenido.
(274) De esta actividad suya que se realiza en él; es decir, en el contenido.
(275) Esta actividad del sujeto, este momento de la individualidad subjetiva, constituye el interés.

actividad según la cual el sujeto mismo existe en sus fines y en su realización. La moralidad obra sobre el contenido, el cual es por sí un elemento general y privado de actividad; y en el sujeto reside el principio de su actividad. La individualidad de este contenido y de esta actividad constituye el interés que, cuando se apodera de la actividad entera del sujeto, viene a ser pasión.

(Zusatz). La voluntad, más conforme al derecho, a la moralidad y a la religión, debe también especializarse en tal elemento natural, es necesario que este elemento de la individualidad encuentre su lugar en los fines más objetivos.

Yo, como tal individuo, no puedo ni debo sobrepujarme en la realización del fin. Esto es lo que hace mi interés, interés que es necesario no confundir con el egoísmo, porque éste prefiere su contenido particular al contenido objetivo.

§ 35

La voluntad, como voluntad pensante (276), virtualmente libre, se diferencia de la particularidad de los deseos y se coloca, en tanto que es subjetividad libre del pensamiento (277), por encima de su contenido múltiple. Es así voluntad *refleja* (278).

§ 36

De esta manera, la particularidad del deseo no es inmediata, sino una particularidad que la voluntad se ha apropiado, uniéndose a él, y dándose, por ello, una individualidad y una realidad determinadas; se encuentra así colocada en este punto de vista, donde es necesario escoger entre los diversos deseos y el libre albedrío (279).

§ 37

La voluntad, en tanto que es libre albedrío, es libre por sí en lo que ella se refleja sobre sí, negando el momento en que se determina de una manera inmediata; pero en tanto que el contenido

(276) En cuanto momento del espíritu práctico que contiene la inteligencia y el pensamiento.

(277) Que aquí es pensamiento activo y práctico, pensamiento volitivo o voluntad pensante.

(278) Este es el momento de la reflexión en la voluntad.

(279) Esta materia está tratada con mayor extensión en la *Filosofía del Derecho*, del mismo autor.

que envuelve, para alcanzar su realidad esta generalidad formal de la voluntad (280), no es más que el contenido de los deseos y de las tendencias, la realidad de la voluntad no es más que una realidad subjetiva y contingente (281); al realizarse en un deseo particular que, al mismo tiempo, no tiene realidad por sí (282), y al encontrar una satisfacción en la cual no se detiene la voluntad, cae en la contradicción y produce el proceso, donde su deseo y su satisfacción son reemplazados por otro deseo y otra satisfacción, que son, a su vez, sobrepujados por un deseo nuevo y una satisfacción nueva, y así hasta el infinito. Pero estas satisfacciones particulares encuentran su verdad en la satisfacción general que la voluntad pensante se da, por fin, en tanto que es *felicidad*.

LA FELICIDAD

§ 38

En esta representación de una satisfacción general engendrada por el pensamiento reflexivo (283), los deseos son establecidos ante su naturaleza particular de una manera negativa, y deben ser sacrificados uno a otro por este fin o directamente a su parte. Por un lado, su limitación recíproca es una mezcla a la vez cualitativa y cuantitativa (284), y por otro lado, como lo dicho no tiene su contenido positivo (285) más que en los deseos, éstos son los que deciden; lo que decide es el sentimiento de la voluntad subjetiva y arbitraria, en donde es preciso colocar la felicidad.

§ 39

La felicidad es la generalidad puramente representada del contenido; esto es lo que debe ser, pero en su generalidad abstracta (286). Pero la verdad de la determinabilidad particular que existe y a la

(280) En la cual se encierra para la realidad esta su generalidad formal.
(281) Aquí la voluntad no llega al completo desarrollo, a la realidad de su noción; no es voluntad concreta y objetiva.
(282) Es para ella una cosa sin valor, como si no existiera.
(283) El pensamiento reflejante, el pensamiento que está todavía en la esfera de la reflexión.
(284) Una mezcla que está cualitativa y cuantitativamente determinada.
(285) Porque mientras la dicha niega las diferentes clases, no afirma su contenido más que en los deseos satisfechos.
(286) La felicidad es la generalidad del contenido de diferentes deseos, pero una generalidad abstracta.

vez es suprimida, así como la verdad de la individualidad abstracta, es decir, del libre albedrío [287] que se da y no se da un objeto en la felicidad, es la determinabilidad general de la voluntad en sí misma, es decir, es la voluntad que se determina a sí misma, es la libertad. De esta manera el libre albedrío es la libertad, pero solamente la libertad en cuanto subjetividad concreta, puesto que lo que forma su contenido y su objeto, no es otra cosa que la determinabilidad infinita, la libertad misma. En esta realidad de la determinación de sí misma, en donde la noción y el objeto son idénticos, la voluntad es *voluntad realmente libre.*

ESPÍRITU LIBRE

§ 40

La voluntad realmente libre, es la unidad del espíritu teorético y del espíritu práctico. Es la voluntad libre, la voluntad que existe por sí en cuanto es libre, en la cual han desaparecido el formalismo, la contingencia y la limitación del contenido práctico, tal como se ha producido hasta aquí. Suprimiendo la contradicción que encerraba este contenido, la voluntad se ha colocado ella misma como individualidad inmediata, pero como individualidad inmediata que se ha depurado para atender a la determinación universal, a la libertad. Esta determinación universal no podría constituir el objeto y el fin de la voluntad, sino a condición de que ésta se conciba a sí misma y sepa que esta determinación es su noción y su voluntad en cuanto libre inteligencia [288].

§ 41

El espíritu que se conoce como libre, y cuyo objeto consiste en quererse a sí mismo como tal, en otros términos, el espíritu que toma su esencia por determinación o por fin, es el principio, la voluntad racional en general o la idea en sí, y, por consecuencia, no es más que la noción del espíritu absoluto. En cuanto idea abstracta, no existe de nuevo más que en una voluntad inmediata. Por

(287) El libre albedrío es una individualidad abstracta, puesto que escoge los diferentes deseos, por lo cual se da y no se da un fin en la felicidad.

(288) Es decir, que esta libertad, que constituye ahora el objeto y el fin de la voluntad, es la nulidad de la inteligencia con la voluntad.

consecuencia, éste es el aspecto de la existencia de la razón, la voluntad individual en cuanto saber de esta determinación que le es propia (289), que forma su contenido y su objeto, en donde esta voluntad no es más que la actividad formal. Así la idea se le aparece en una voluntad finita. Pero su actividad consiste en desenvolver esta voluntad y colocar allí el contenido que se desenvuelve como existencia, la cual tiene una realidad en cuanto existencia de la idea. Tal es el *espíritu objetivo*.

COMENTARIO

No existe idea cuando se admite, más generalmente, que ésta sea una idea indeterminada (290), que se preste a interpretaciones tan diversas y que pueda dar lugar, y lo da, a los más grandes desprecios, que la idea de la libertad. No hay otra de que se haga uso en forma tan poco reflexiva. Como el espíritu libre es el espíritu en plenitud de su realidad, los desprecios en que se cae, con respecto a este punto, arrastran las consecuencias prácticas más enfadosas. Cuando la noción abstracta de la libertad absoluta se apodera del espíritu de los individuos y de los pueblos, nada puede contrarrestar esta fuerza, precisamente porque la libertad constituye la esencia propia del espíritu y la esencia en cuanto realidad misma del espíritu.

Algunas partes del mundo, tales como el Africa y el Oriente, han ignorado e ignoran todavía esta idea. Los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, y hasta los mismos estoicos, no la han conocido; su doctrina, por el contrario, dice que el hombre sólo es realmente libre por su nacimiento (en cuanto ciudadano ateniense, espartano, etc.), o bien por la fuerza del carácter, la educación o la filosofía (el sabio es libre en la esclavitud y en las cadenas). Por el cristianismo penetró esta idea en el mundo. El cristianismo, haciendo del individuo, como tal, el objeto y el fin del amor divino, le ha atribuido un valor infinito, y así lo ha constituido de manera que tenga su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu, y que este espíritu tenga en El su morada.

El hombre ha recibido así la facultad de elevarse a la más alta libertad (291). Cuando el hombre tiene la conciencia de que la reli-

(289) De esta determinación, que es la suya.
(290) Indeterminada no en sí misma, sino por el modo como se concibe y por el uso que de ella se hace.
(291) El hombre ha sido en sí determinado virtualmente para la más alta libertad.

gión, como tal, contiene su relación con el espíritu absoluto en cuanto esencia, tendrá presente también el espíritu divino, entrando en la esfera de la existencia terrestre, y verá en él la substancia del Estado, de la familia, etc. Este espíritu es el que engendra estas relaciones y las determina conforme a su naturaleza, de tal forma, que por estas relaciones (292) el sentimiento de la moralidad se establece en el individuo, quien es, por esto, colocado en posesión de su verdadera libertad en esta esfera de la existencia particular del sentimiento y de la voluntad transitorios.

El conocimiento de la idea, es decir, el conocimiento al cual se eleva el hombre, cuya esencia, cuyo objeto y cuyo fin es la libertad, es un conocimiento especulativo. Pero es preciso decir también, que esta idea misma como tal, que constituye la realidad de la naturaleza humana, la constituye, no en el sentido de que el hombre la tiene, sino en el sentido de que es esta idea. El cristianismo ha hecho de esta idea la realidad de sus sectarios, enseñándoles, por ejemplo, a no ser esclavos. Cuando caen en la esclavitud, se sienten como golpeados en la sustancia misma de su existencia. La voluntad que quiere de este modo la libertad, no es ya el deseo que pide ser satisfecho, sino el carácter, la conciencia espiritual, que se ha elevado a este estado en donde cesa toda aspiración (293).

Sin embargo, esta libertad que, por su contenido y por su fin, constituye la libertad verdadera, se encuentra también, al principio, en el estado de simple noción, de simple principio (294) del espíritu y del corazón, y debe desenvolverse para darse una existencia objetiva y una realidad en las esferas del Derecho, del Estado y de la Religión, así como en la de la ciencia.

ESPÍRITU OBJETIVO

§ 42

El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero la idea absoluta que no existe más que en sí. Al encontrarse el espíritu así colocado en la esfera de la finitud (295), su racionalidad real (296) guarda

(292) Para esta existencia, para la existencia formada por estas relaciones, que engendra el espíritu divino.

(293) En la conciencia espiritual que se ha transformado en un ser sin deseos.

(294) Principio, en el sentido de punto de partida de algo que comienza.

(295) Puesto que no es más que la idea absoluta en sí.

(296) La racionalidad que posee toda su realidad.

odavía un aspecto exterior y fenoménico. La libre voluntad en-ierra al principio y de una manera inmediata la diferencia [297])uesto que la libertad constituye su determinación y su fin interior, ṛ está en relación con un mundo objetivo exterior, que encuentra lelante de sí y que se despliega en la esfera antropológica de las ıecesidades particulares [298], en las cosas exteriores de la natura-eza, tales como existen en la conciencia, y en la relación de las ,oluntades individuales, voluntades que constituyen otras tantas :onciencias de sí en cuanto diferentes y particulares. Tal es el as-)ecto que contiene lo material externo para la existencia de la ,oluntad.

§ 43

Pero la actividad final [299] de esta voluntad consiste en reali-zar su noción de la libertad en esta esfera objetiva exterior, y esto de :al manera, que esta esfera existe como un mundo determinado por esta actividad, y la voluntad se vuelve a encontrar allí y se envuelve en sí misma, y así la noción se perfecciona elevándose a la idea. La libertad, confeccionada de manera que pueda constituir la realidad de un mundo [300], toma la forma de la necesidad en el yo; lazo más substancial es el sistema de las determinaciones de la liber-tad, y el lazo fenoménico existe como potencia. Tal es el recono-cimiento que la libertad obtiene, y en otros términos, el valor que tiene en la conciencia.

§ 44

Esta unidad de la voluntad individual, la cual proporciona el elemento inmediato y especial de la realización de la primera, cons-tituye la realidad simple de la libertad. Como ella y su contenido pertenecen al pensamiento y son en sí lo universal, el contenido no llega a su verdadera determinabilidad más que revistiendo la forma de lo universal. Colocada bajo esta forma por la conciencia de la inteligencia y como potencia cuyo imperio se reconoce, este

(297) Que debe hacer desaparecer, pero todavía no lo ha hecho.

(298) La antropología debe ser considerada como esfera de las necesidades particulares, porque es la esfera de la existencia inmediata particular e individual.

(299) La actividad conforme al fin que realiza el fin y en la cual el fin se realiza.

(300) De un estado orgánico, de este mundo determinado por la actividad voluntaria.

contenido es *la ley.* Libertada de esta mezcla y de la contingencia que la acompañan en el sentimiento práctico y en los deseos, y no produciéndose ya en la voluntad objetiva bajo la forma de estos últimos, sino bajo su forma general, como costumbre, como carácter de esta voluntad, como manera de sentir, constituye el hábito.

§ 45

Esta realidad en general, en cuanto existencia de la libre voluntad, es el *derecho,* no en el sentido limitado del derecho jurídico, sino como algo que abraza la existencia de todas las determinaciones de la libertad. Relativamente al derecho, es en la voluntad subjetiva en donde bajo su forma general deben y pueden solamente encontrar existencia estas determinaciones, constituyen sus *deberes,* del mismo modo que constituyen sus *costumbres,* en cuanto manera de sentir. Todo lo que es un derecho, es también un deber, y todo lo que es un deber, es también un derecho. Porque una existencia (301) no es un derecho más que sobre el terreno de la voluntad libre y substancial, y este mismo contenido es el que constituye un deber con relación a las voluntades, que se diferencian en voluntades subjetivas e individuales. En este sentido, la apariencia de los derechos y los deberes constituye la finitud de la voluntad objetiva (302).

COMENTARIO

En el campo del fenómeno, el derecho y el deber están ligados por una relación recíproca, de tal modo, que lo que es un derecho para mí, es un deber para otro. Pero siguiendo la noción, mi derecho sobre una cosa no es una simple posesión, sino que es la posesión fundada sobre un derecho, y es un deber el de poseer la cosa como propiedad. En mí, en cuanto libre sujeto, el deber moral es al mismo tiempo un derecho de mi voluntad subjetiva, de mi disposición interna. Pero en la esfera moral no se produce más que la diferencia de la determinación puramente interna de la voluntad, determinación que no tiene su existencia más que en mí, y que es un deber puramente subjetivo con respecto a su realidad. De aquí esta contingencia y esta imperfección, que constituyen el aspecto

(301) Una existencia, mejor dicho, una cosa.

(302) Así, el derecho entendido en su acepción general y concreta, es la libre voluntad, la voluntad objetiva y realmente libre.

xclusivo del punto de vista moral. En la esfera de la vida social 303), los dos elementos (304) llegan a su verdad, a su unidad absoluta (305), aunque aquí también el deber y el derecho se envuel'en uno en otro, y vuelven el uno sobre el otro, a la manera de la ıecesidad por la mediación (306). Los derechos del padre de familia obre los miembros de la familia, son también deberes con respecto . estos últimos, del mismo modo que el deber que los niños tienen le obedecer, es un derecho a ser educados como hombres libres. Los lerechos que los gobernantes tienen de castigar, de administrar, etétera, son igualmente deberes que tienen de castigar, de adminisrar, etc., del mismo modo que los impuestos, el servicio militar, tcétera, son deberes de los ciudadanos con respecto al Estado, pero ambién constituyen su derecho a ser protegidos en su propiedad r en su vida común y sustancial, vida que es la raíz de su exisencia. Todos los fines de la comunidad y del Estado, son los fines lel hombre en cuanto particular; pero la marcha de la mediación, oor la cual los deberes de esta última vuelven sobre él como ejercicio y goce de derechos, trae la apariencia de la diferencia, a la cual se refiere también la multiplicidad de las formas, que toma el valor le los derechos y los deberes en su cambio. Pero el punto esencial es, que aquel que no tiene derechos, no tiene deberes, y recíprocamente, el que no tiene deberes, no tiene derechos.

DIVISIÓN

§ 46

La libre voluntad es:

A. — Al principio voluntad inmediata, y, por tanto, voluntad individual: tal es la persona. La existencia que la *persona* da a su libertad, es la *propiedad*. El derecho como tal es el derecho formal y abstracto.

B. — Voluntad que se ha reflejado sobre sí misma de tal forma, que tiene su existencia dentro de sí misma, en donde es, al mismo tiempo, determinada como voluntad particular; tal es el derecho de la voluntad subjetiva, la *moralidad*.

(303) En donde la voluntad existe en su realidad.

(304) Es decir, la determinación interna de la voluntad y su realidad.

(305) No a la unidad absoluta, sino a su unidad absoluta, es decir, a una unidad que es absoluta con relación a ellas.

(306) Porque los términos que se mediatizan el uno al otro no se determinan absolutamente cada uno a sí mismo y en sí mismo, sino el uno al otro.

C. — (307) Voluntad substancial en cuanto realidad que en el sujeto existe conforme a su noción y en cuanto necesidad completamente desenvuelta; tal es la *vida social*, la vida tal como es en la familia, en la sociedad civil y en el Estado.

Como ya he expuesto esta parte de la filosofía en mi *Filosofía del derecho*, no trataré este punto aquí con mayor extensión (308).

DERECHO ABSTRACTO (309)

Propiedad

§ 47

El espíritu en la forma inmediata de su libertad que existe por fin, es el espíritu individual, pero espíritu individual que conoce su individualidad como voluntad absolutamente libre. Es personal la conciencia de esta libertad, pero es una conciencia todavía abstracta y vacía que, por consecuencia, no encuentra en sí misma, sino en una cosa exterior, su determinación y su contenido. Esta cosa (310), en cuanto privada de voluntad, no tiene derecho frente a la subjetividad de la inteligencia y del libre albedrío, los cuales hacen de ella su accidente, la esfera exterior de su libertad. Tal es la *posesión* (311).

§ 48

Pero lo mío, este predicado en sí mismo que la cosa recibe al principio por el juicio de la posesión (312) que tiene lugar en la ocupación exterior, quiere decir que el yo coloca en la cosa una voluntad personal (313). Por aquí la posesión llega a ser *propiedad* que

(307) Este punto está tratado con mayor extensión en la *Filosofía del Derecho*, del mismo autor.

(308) Véase esta materia con mayor extensión en la *Filosofía del Arte*, la *Filosofía de la Historia* y la *Filosofía de la Religión*, desarrollada en las obras del autor que traducimos.

(309) El autor designa esta esfera con los nombres de derecho abstracto, derecho estricto o, simplemente, derecho indistintamente.

(310) *Res*, en sentido jurídico.

(311) Así, la persona constituye el primer momento, el momento más inmediato de la libre voluntad o de la esfera del derecho.

(312) Hay, en efecto, un juicio, porque la persona sale de su estado inmediato y se encuentra como compartida en sí misma y en su contrario.

(313) Es decir, que lo mío, por lo mismo que no es más que un predicado del espíritu práctico, recibe aquí una significación más alta, en cuanto a ser el predicado de la cosa por el acto de la persona.

n cuanto posesión es medio, pero en cuanto existencia de la per- onalidad es fin (314).

§ 49

En la propiedad la persona ha entrado en su unidad (315); pero a cosa es una cosa abstractamente exterior, y yo no estoy tampoco n la cosa más que de una manera exterior, abstracta. La vuelta oncreta de mí mismo sobre mí mismo en esta existencia exterior 316), consiste en que yo, relación infinita de mí mismo con mí nismo, me rechazo en cuanto persona de mí mismo, y en cuanto a existencia de mi personalidad en el ser de otras personas, en mi relación con ellas y en el reconocimiento recíproco de nuestra per- onalidad (317).

§ 50

La cosa es el medio por el cual los extremos (las personas que reconociendo su identidad guardan su independencia una frente a otra) entran el uno en el otro. Mi voluntad tiene por ellos (318) su existencia determinada, reconocible en la cosa por la ocupación corporal inmediata o por la formación o hasta por un simple signo (319).

§ 51

El aspecto accidental en la propiedad emana de que yo coloco mi voluntad en tal cosa. Bajo esta relación mi voluntad es libre albedrío, de tal suerte, que yo puedo colocarlo allí o no colocarlo, como puedo retirarlo de allí o no retirarlo. Pero en cuanto que mi voluntad está colocada en una cosa sola y misma puedo retirarla de ella, y sólo con mi voluntad la cosa puede pasar a otro, quien debe, por su parte, parar en ella su voluntad para que llegue a ser su propiedad. De aquí resulta el contrato (320).

(314) La propiedad, además, es su fin, porque en ella la persona comienza a existir como razón, como unidad del sujeto y del objeto.

(315) No hace, en efecto, más que volver sobre sí misma en cuanto la cosa exterior sólo es un momento de la personalidad.

(316) En la exterioridad.

(317) La persona cuanto existe en la propiedad, no es tal con respecto a la cosa y para la cosa, sino con respecto a otra persona y por su relación con ella.

(318) Los extremos o personas.

(319) Tales son las tres formas de la toma de posesión.

(320) Este punto lo trata el autor con mayor extensión en su *Filosfía del Derecho*.

CONTRATO

§ 52

Las dos voluntades y su acuerdo en el contrato difieren, en cuanto momentos internos, de la realización y de la ejecución del contrato. En la manifestación relativamente ideal de la voluntad, en la estipulación, se cumple la transferencia de la propiedad, es decir, su abandono por una de estas voluntades y la toma de posesión por la otra. El contrato es valedero en y por sí, y su valor no depende de su ejecución por una u otra de las partes contratantes; esto supondría una vuelta infinita de estas partes sobre sí, o una división infinita de la cosa, del trabajo y del tiempo. La manifestación que tiene lugar en la estipulación, acaba y perfecciona el contrato (321). La interioridad de la voluntad que abandona, y la voluntad que no afecta la propiedad, están colocadas en la esfera de la representación, y la palabra está colocada en tal hecho y en tal cosa, y el hecho tiene un valor absoluto, por la razón de que la voluntad que entra aquí en juego, no es la voluntad moral (aunque se admita, sea seriamente, sea de una manera hipócrita, esta opinión), sino más bien la voluntad que no tiene por objeto una cosa exterior (322).

§ 53

Del mismo modo que en la estipulación el elemento substancial del contrato se distingue de la ejecución, en tanto que es realización material que se encuentra reducida al papel de consecuencia (323), del mismo modo una diferencia se introduce, por esto, en la cosa o en la ejecución (324). La diferencia de la naturaleza específica e inmediata (325) de estas últimas y de su elemento substancial, es el valor, diferencia que hace que esta naturaleza cualitativa se cambie en una determinabilidad cuantitativa, y que una propie-

(321) Es decir, que la estipulación es ya la unidad de dos voluntades, la cual da al contrato un valor en y por sí.

(322) La estipulación está tratada más extensamente en la *Filosofía del Derecho*, del mismo autor.

(323) Una consecuencia, un corolario que no tiene valor propio.

(324) La ejecución equivale a la cosa, porque al ejecutar el contrato, la cosa pasa a manos del nuevo propietario.

(325) La naturaleza substantiva.

ad pueda ser comparada a otra y colocada como igual a otra. De sta manera, la cosa está colocada como cosa abstracta, general (326).

§ 54

Como el contrato es un acuerdo que tiene su fuente en el libre lbedrío y que descansa sobre una cosa contingente, entraña con él l ejercicio de una voluntad accidental que, siendo, a la vez, adeuada e inadecuada al derecho, engendra el contrario del derecho 327); sin embargo, el derecho, que es en y por sí, no está por ello uprimido, sino que lo que se produce es sólo una relación de dereho y de su contrario (328).

EL DERECHO Y SU CONTRARIO

§ 55

El derecho, en tanto que es existencia de la libertad en un nundo exterior, se encuentra colocado en medio de una multitud le relaciones, sea de relaciones de la persona con este mundo, sea de as personas entre sí. Esto hace que el derecho encuentre varias ra:ones (329). Por esto la propiedad que se considera de la persona ı la cosa, es propiedad exclusivamente individual; entre estas razoıes, hay una sola que es la verdadera. Pero como son opuestas, están :olocadas como constituyendo todas las apariencias del derecho (330), / enfrente de esta apariencia, el derecho no se predica más que vir:ualmente como tal.

§ 56

Cuando enfrente de esta apariencia el derecho en sí (331), que :stá aún envuelto en una sola y misma unidad inmediata con las liversas razones del derecho (332), está colocado, querido y recono-

(326) Esto es, como cosa que la voluntad ha hecho suya, como cosa que /a perdiendo poco a poco su naturaleza inmediata y adecuándose a la voluntad.

(327) Lo justo y lo injusto.

(328) Véase este punto en la *Filosofía del Derecho,* del mismo autor.

(329) Razones de derecho, razones legales.

(330) Las razones en donde el derecho aparece y se realiza.

(331) Es decir, el derecho en y por sí, el derecho en su realidad concreta, ɪue aquí no se ha desenvuelto aún.

(332) Que por esto mismo está aún en estado envuelto.

cido de una manera afirmativa, la diferencia que puede producirse consiste solamente en que *tal cosa* [333] se encuentra colocada en la esfera del derecho por las voluntades particulares de las diversas personas [334]. Es la negación del derecho sin fraude y de buena fe [335]. Esta negación del derecho es un juicio simplemente negativo [336] que expresa el conflicto del derecho civil [337], conflicto que no puede cesar más que por la intervención de un tercer juicio, el cual, en tanto que es juicio de derecho en sí, es desinteresado lo mismo que la cosa, y posee el poder de darse una existencia contra esta apariencia de derecho [338].

§ 57

Pero cuando la apariencia del derecho como tal está querida contra el derecho en sí por la voluntad particular que quiere también el mal, el reconocimiento exterior del derecho se encuentra separado de su valor, y sólo se respeta cuando se hace atención a este último. Esto conduce a la violación fraudulenta del derecho [339]; es el juicio infinito en tanto que es juicio idéntico. Es un juicio donde se guarda la relación formal eliminándose el contenido [340].

§ 58

En fin, cuando la voluntad particular entra en colisión con el derecho en sí y niega, no sólo este derecho, sino su reconocimiento o su apariencia [341] (es el juicio infinito negativo, donde se niega, y el género y su determinabilidad particular, que es aquí el reconocimiento del derecho [342], determina la voluntad mala, con violencia, la voluntad criminal [343].

(333) Esta cosa.
(334) De estas personas.
(335) *Unbefangenes.*
(336) Porque éste es el juicio negativo más simple y más inmediato con relación a los que han de tratarse más adelante.
(337) El conflicto civil del derecho.
(338) Véase este punto en la *Filosofía del Derecho,* del mismo autor.
(339) *Das Unsecht des Bertrugs.*
(340) Que es el derecho en sí y no el reconocimiento exterior.
(341) Porque aquí el reconocimiento y la apariencia son inseparables.
(342) El reconocimiento aparente del derecho y su reconocimiento constituyen un momento de su realidad.
(343) Véase este punto tratado con mayor extensión en la citada *Filosofía del Derecho.*

§ 59

La realidad de tal acción desaparece delante del derecho en y or sí (344). En tanto que ser notado de voluntad y de pensamien- ɔ, en la gente, coloca (345) una ley, pero una ley formal y que no stá reconocida más que por él; pone allí una cierta regla general 346), que tiene un valor por él, y bajo el cual viene también a olocarse por su acción (347). Esto, que demuestra la importancia e esta acción (348) y la realización (349), a la vez, de esta ley for- nal y del derecho en sí desde el principio por una voluntad indi- idual subjetiva, es la venganza, que por esto tiene su punto de artida en el interés de una personalidad particular inmediata; en- raña una nueva violación del derecho, y así hasta lo infinito (350). Este progreso indefinido está también suprimido por un tercer jui- io, donde el interés no interviene; es decir, por la *pena*.

§ 60

La realización del derecho en sí se encuentra mediatizada (351) lesde que una voluntad particular —el juicio— es relacionada al lerecho, y que el interés de esta voluntad consiste en triunfar del :rimen (352) (lo que es cosa contingente en la venganza), y por el ɔoder (igualmente contingente) (353) que se realiza negando la ne- gación del derecho por el culpable. Esta negación del derecho tiene su existencia en la voluntad de este último. Por consecuencia, la venganza o la pena está dirigida: 1º, contra su persona o contra su propiedad, y 2º, ella emplea contra él la violencia. La fuerza in- terviene en esta esfera del derecho en la toma de posesión (354) con respecto a la cosa, y en seguida en la defensa de la cosa poseída contra la usurpación de otro; y esto porque aquí la voluntad tiene su existencia inmediata en una cosa exterior, en la cosa como tal o en el cuerpo (355), y que sólo es en ellos donde se la puede al-

(344) Tal acción es nula en cuanto violación del derecho.
(345) Coloca y realiza.
(346) *Ein Allgemeines*.
(347) Esto podría llamarse la ley del crimen.
(348) La nulidad representada, expuesta, de esta acción.
(349) *Ausführung*.
(350) Véase este punto en la citada *Filosofía del Derecho*.
(351) Y, por consecuencia, cumplida.
(352) Es dirigirse contra el crimen.
(353) En cuanto el culpable puede sustraerse al castigo.
(354) *Ergreifung*.
(355) Véase la citada *Filosofía del Derecho*.

canzar. Pero la violencia no es posible en este sentido (356) más que en mi libertad (357); yo puedo sustraerme a toda forma de existencia (358), y hasta salir del círculo de la existencia, quitarme la vida (359). La violencia no es justa más que cuando tiene por objeto hacer desaparecer otra violencia primera e inmediata (360).

§ 61

Por esto se ha desarrollado una diferencia del derecho y de la voluntad subjetiva. La realidad del derecho, que la voluntad personal se ha dado de una manera inmediata, se produce (361) como mediatizada por la voluntad subjetiva. Este es el momento que da una existencia al derecho en sí, o bien que se separa de él y entra en conflicto con él (362). De un lado, la voluntad subjetiva no tiene realidad (363) en este estado abstracto, donde se coloca como poder que se eleva por encima del derecho (364). La verdad y su realidad no las encuentra casi más que en tanto que es existencia de la voluntad racional. Esta es la *moralidad* (365).

COMENTARIO

La expresión *derecho natural*, que es la expresión por la que se designa ordinariamente la filosofía del derecho, tiene una doble acepción. Se la puede entender en el sentido de que las determinaciones de derecho existirían de una manera inmediata, a la manera de las cosas de la naturaleza, o bien que ellas existen según la naturaleza de las cosas, es decir, según la noción.

En el primer sentido es como antiguamente se la consideraba, es el que ha conducido a imaginar un estado de naturaleza, donde habría dominado el derecho natural, por oposición a la vida social

(356) En esta medida de mi libertad.
(357) En cuanto libre.
(358) En toda existencia.
(359) Lo cual justifica, en lo admisible, el suicidio.
(360) Así la venganza y la pena forman el punto culminante, la unidad concreta de esta esfera del derecho, según el autor,
(361) Se produce aquí.
(362) Cuando se ha desenvuelto esta diferencia del derecho y de la voluntad subjetiva.
(363) Es por sí *una nada*, un no ser, un momento que se niega a sí mismo.
(364) El culpable, al violar la ley, no se coloca fuera del derecho, porque la violación de la ley es un momento esencial del derecho.
(365) Este punto está tratado con mayor extensión en el parágrafo siguiente.

al Estado, que entrañaría con ellas y exigiría la limitación de la bertad y la abdicación de los derechos naturales. Pero en realidad, l derecho en todas sus determinaciones no se funda más que sobre ι libre personalidad, y hay allí una determinación de sí (366), que ; más bien la contraria de las determinaciones de la naturaleza. 'or consecuencia, el derecho natural es la existencia de la fuerza el imperio de la violencia, y el estado de la naturaleza es un estado .onde domina la injusticia, y a propósito del cual nada se podría lecir más cierto que es necesario salir de él. Por consecuencia, la ida social es el único estado donde el derecho encuentra su realidad. ⌄o que es necesario limitar y abdicar, es precisamente la arbitrarie- lad y la violencia del estado natural.

MORAL

§ 62

El individuo libre, que en la esfera del derecho inmediato está leterminado como persona, está determinado aquí como sujeto. Esto ;e debe a que la voluntad se ha reflejado sobre sí misma de tal ma- ɪera, que su determinabilidad se produce en el individuo como exis- :encia que está en él, que le pertenece como cosa propia y que se listingue de la existencia de la libertad en una cosa exterior (367). La determinabilidad de la voluntad es, de otra manera, un elemen- to que existe interiormente (368); la voluntad es, colocada como voluntad particular, la que aporta también sus especializaciones ul- teriores y sus relaciones mutuas.

La determinabilidad voluntaria existe, por una parte, como determinabilidad en sí, y es entonces el elemento racional de la voluntad (369), lo justo en sí y, por otra parte, es la existencia que se manifiesta en el hecho que viene a colocarse entre nuestra mani- festación y su relación con ella. La voluntad subjetiva es, *moral- mente,* libre, en cuanto que estas determinaciones son interiormente establecidas como sus propias determinaciones y enriquecidas por ella (370). Su manifiestación en el hecho, acompañada de esta li-

(366) *Selstbstimmung.*
(367) La cual hace que el individuo sea, no solamente persona, sino sujeto.
(368) Establecida en el interior.
(369) La razón de la voluntad, la que hace que la voluntad sea racional.
(370) En esto se distingue esta voluntad de la voluntad tal y como existe en el derecho abstracto.

bertad, es la acción en el aspecto exterior, de la cual no reconoce como perteneciéndola, y como pudiendo serle imputado, más que lo que ella ha deliberado y querido.

COMENTARIO

Lo que los europeos entienden por libertad es, ante todo, la libertad subjetiva o moral. Esta libertad exige que el hombre posea un conocimiento de la diferencia del bien y del mal en general. Las determinaciones morales ni las religiosas no deben serle impuestas, ni ser admitidas por él como leyes externas y prescripciones de una autoridad; su corazón, su convicción, su conciencia, su inteligencia, etc., son quienes deben promover su adhesión y reconocerlas. La subjetividad de la voluntad en sí misma, es un momento absolutamente esencial.

El ser moral debe ser también tomado en el sentido más amplio, según el cual no significa solamente el bien moral. En la lengua francesa, lo *moral* es lo opuesto a lo *físico*, y expresa el ser espiritual e intelectual en general. Pero aquí el ser moral es una determinabilidad voluntaria desde el momento en que existe en la esfera interior de la voluntad en general y, por consecuencia, comprende el designio y la intención, así como el mal moral (371).

DESIGNIO

§ 63

En tanto que la acción concierne a la existencia de una manera inmediata, lo que hay en ella que me pertenece tiene un valor formal, en la cual la existencia exterior tiene un existencia independiente enfrente del sujeto. Esta exterioridad puede intervenir la acción y producir otra cosa distinta de la que el sujeto ha colocado allí, aunque todo cambio llevado por la actividad del sujeto sea el hecho de éste; sin embargo, él no reconoce por esto el cambio como su obra, pero no reconoce en el hecho como su obra y como siéndole imputable más que lo que han puesto su conocimiento y su voluntad, lo que constituye su designio.

(371) Esta materia se halla tratada con más extensión en la *Filosofía del Derecho,* del mismo autor.

LA INTENCIÓN Y EL BIEN

§ 64

1º La acción ofrece muchos aspectos y muchas relaciones par-iculares por el lado de su contenido concreto, empírico. Por el lado le la forma, el sujeto debe haber pensado y querido la acción en su leterminación esencial, que abraza estos elementos particulares. Esto s el *derecho de la intención*. El designio no se refiere más que a la xistencia inmediata; la intención se refiere al elemento substancial r al fin de la acción (372). 2º El sujeto tiene, por esto mismo, el lerecho a que la particularidad del contenido que entra en la acción 10 le sea exterior más que en cuanto a la materia, pero que ésta ea su propia particularidad y que exprese sus necesidades, sus intereses r sus fines, los cuales, estando comprendidos en un solo y mismo in, a la manera de lo que tiene lugar con la felicidad, hacen su oien. Este es el *derecho del bien*. Lo que distingue la felicidad del oien es que la primera está concebida como una existencia inmedia-a en general, mientras que el último está concebido como legítimo, oor relación a la moralidad (373).

§ 65

Pero lo que hay de esencial en la intención (374) es, desde el principio, la forma abstracta de lo universal, y la reflexión puede colocar tal o cual lado particular de la acción concreta en esta forma (375), y por ello hacer de este lado el elemento esencial de la intención, o bien limitar a él la intención, la cual puede conducir a la contradicción más completa entre el pretendido motivo esencial y el motivo verdadero de la acción. Así es como una acción culpable puede tener una intención honrada. Por esto mismo, el bien que aquí se tiene es un bien abstracto y que puede estar colocado en tal o cual acción (376). Es un bien que pertenece a tal sujeto y que por este títulto no es más que un bien limitado (377).

(372) En la acción existe, en efecto, el designio, y existen, además, los otros momentos, que con el designio constituyen su realidad entera.

(373) Véase esta materia en la citada *Filosofía del Derecho*.

(374) La esencialidad de la intención.

(375) La acción es empíricamente concreta en el sentido de que es un todo, un conjunto que ofrece muchos aspectos y que es dado a la reflexión.

(376) En aquella acción.

(377) Alguna cosa particular.

EL BIEN Y EL MAL

§ 66

Lo que hace la verdad de estas determinaciones particulares (378) y la unidad concreta de su existencia formal, es el contenido de la voluntad universal, que existe en y por sí, es la ley y la substancia de toda determinabilidad, es el bien en y por sí, que es, por consecuencia, el bien absoluto del universo, y que implica, para el sujeto, el deber de mirar hacia el bien, de hacerle objeto de su intención y de realizarle en su acción (379).

§ 67

El bien existe, es lo verdadero, es lo universal de la voluntad, determinado en sí mismo, y contiene también el particular, en tanto que este último es también el particular abstracto, no hay allí aún principio determinante (380). Por consecuencia, la determinación (381) se produce también fuera de este universal y, en tanto que es determinación de la libre voluntad que existe por sí enfrente de él (382), engendra aquí la contradicción más profunda. Por consecuencia de esta determinación indeterminada del bien, hay varios bienes y varios deberes, de los cuales la diferencia produce su movimiento dialéctico y su colisión. Al mismo tiempo, por consecuencia de la unidad del bien, todos estos bienes y todos estos deberes deben acordarse entre sí. Y, sin embargo, aunque son bienes y deberes particulares, tienen cada uno de ellos, en tanto que es deber y en tanto que es bien, un valor absoluto. Este es el fin que debe realizar (383) esta dialéctica, que une los bienes y los deberes y que une los unos excluyendo a los otros (384), suprimiendo este valor absoluto (385).

(378) Particularidades.
(379) Así tenemos primero, el designio, segundo, la intención y el bien subjetivo y particular, y tercero, el bien por sí.
(380) No hay ningún principio de determinación.
(381) El acto de determinar.
(382) De lo universal.
(383) Que debe ser.
(384) Con exclusión de los otros.
(385) Es decir, que mientras el sujeto une los unos y excluye y rechaza los otros, obra a la vez recíprocamente.

§ 68

El sujeto debe particularizarse para que su libertad pueda exisir, y tal existencia de su libertad hace que su interés y su bien vengan a ser, necesariamente, su fin y, por consecuencia, su deber.

Y, sin embargo, todo interés particular debe borrarse ante la inalidad del bien, el cual no es un principio particular, sino el principio de la voluntad [386]. De un lado, la independencia de stas dos determinaciones [387] hace que su acuerdo no sea más que ccidental. Pero, de otro lado, es necesario que ellas se acuerden, porque el sujeto es, a la vez, el individual y el general, y a este títuo es virtualmente el ser uno e idéntico [388].

Sin embargo, la existencia del sujeto no implica solamente su particularización, sino una forma de su existencia, y también la ceridumbre abstracta de sí [389], la vuelta abstracta de la libertad sobre í misma [390]. Por ello el sujeto se diferencia de la voluntad racioal [391], y puede llegar hasta hacer del ser universal un ser particuar y, por tanto, una apariencia [392]. El bien está así colocado como er contingente por el sujeto, que, por consecuencia, puede entrar n conflicto con él, puede llegar a ser mal [393].

§ 69

Por consecuencia de la diferencia de la voluntad subjetiva que emos visto producirse [394], la objetividad exterior forma también l otro extremo independiente, un mundo especial y distinto enrente de las determinaciones internas de la voluntad. Por conseuencia, que este mundo objetivo se acuerde con los fines subjetivos, que el bien se realice allí, y que el mal, el fin negativo en sí y por í, sea en él negado [395]; que además el sujeto encuentre en él su

(386) No es lo particular, sino lo general de la voluntad.

(387) El bien y la voluntad particular.

(388) Porque, en general, el sujeto, en cuanto individual y universal, es n sí una identidad.

(389) Este punto está tratado más adelante con mayor extensión.

(390) Una revuelta abstracta, una reflexión.

(391) De la razón de la voluntad.

(392) Esto quiere decir que el sujeto, particularizando lo universal real concreto, escindiéndolo y colocándolo en este estado de abstracción, le hace lescender a la esfera de la experiencia.

(393) No es todavía el mal, sino la posibilidad del mal.

(394) La voluntad subjetiva, que en la moral se diferencia de la volunad exterior tal como existe en la esfera del derecho abstracto.

(395) El mal es en la esfera de la voluntad la negación, el pesar del bien.

bien, y más particularmente, que el hombre de bien sea feliz y el malo desgraciado, todo esto no tiene lugar más que de una manera contingente. Y, sin embargo, el mundo debe realizar lo que hay de esencial en él; el bien debe asegurar al hombre de bien la satisfacción de sus intereses particulares y rehusar esta satisfacción al mal, como debe negar el mal mismo (396).

§ 70

Esta contradicción multiforme, que engendra estas formas múltiples de lo que debe ser (397) —el ser absoluto (398) que al mismo tiempo no existe— contiene el análisis más abstracto del espíritu delante de sí, su concentración en sí más profunda (399).

Lo que produce la relación recíproca de las determinaciones contradictorias es simplemente la certeza abstracta de sí (400), y por esta infinitud subjetiva la voluntad universal, el bien, el deber y el derecho, son y no son al mismo tiempo. Esta voluntad subjetiva es la que se atribuye el derecho de escoger y de decidir (401). Esta pura certeza de sí, colocada en su límite extremo se produce bajo dos formas, de las cuales la una pasa inmediatamente a la otra bajo forma de convicción individual (402) y bajo forma de *mal*. La primera es la voluntad del bien, pero de un bien que, encerrado en los límites de esta pura objetividad (403), no es el bien objetivo y universal; es un bien que no se puede nombrar (404), que el sujeto en su individualidad reconoce y por el cual decide. El mal, este mismo saber de su individualidad como principio que decide, con la diferencia que esta individualdiad no se detiene en esta abstracción, sino que entra en conflicto con el bien, dándose por contenido un interés subjetivo (405).

(396) *Das Böse selbst zu crihte machen.*
(397) Que todavía no es.
(398) Absoluto en el sentido de que debe ser absolutamente.
(399) La concentración más profunda de esta subjetividad, de esta abstracción.
(400) La noción de sí.
(401) Después de haber deliberado reflexivamente.
(402) Véase sobre este punto la citada *Filosofía del Derecho.*
(403) De esta subjetividad abstracta.
(404) Lo inefable.
(405) Véase sobre este punto la citada *Filosofía del Derecho.*

§ 71

Este punto extremo de la fenomenalidad de la voluntad (406), que va hasta esta inanidad absoluta —a un bien que no es un bien objetivo, sino que tiene su fundamento en la certeza de sí, y en una certeza de sí que niega el universal— este punto extremo se desvanece y se anula inmediatamente. El mal, en tanto que es vuelta la más íntima del sujeto sobre sí, enfrente del ser objetivo y del universal, que no son para él más que una apariencia, es lo que es la buena intención del bien astracto (407), intención que abandona al sujeto la determinación del bien. Es la apariencia puramente abstracta, es un momento que se anula inmediatamente. El resultado, la verdad de esta aparición, es, considerado por su lado negativo, la negación absoluta (408) de esta voluntad, que debe ser para sí (409), enfrente del bien, algo como la anulación del bien, que no debe ser más que un bien abstracto. Considerada por su lado positivo, esta apariencia, que entra también en sí, es en la noción (410) la misma universalidad simple de la voluntad, que constituye el bien. La subjetividad no es, en esta identidad (411) con el bien, más que la forma infinita, su demostración (412) y su desenvolvimiento. Por ello, el punto de vista de la simple relación recíproca de los dos términos (413) y de lo que debe ser (414), se encuentra traspasado y se eleva a la esfera de la *moralidad social* (415).

VIDA SOCIAL

§ 72

La moralidad social perfecciona el espíritu objetivo: hace la verdad del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo. La imperfección del espíritu objetivo viene de que su libertad existe, de una

(406) *Phänomen des Willens.*
(407) En la *Filosofía del Derecho* expresa el autor este concepto al hablar de la voluntad que quiere el bien.
(408) *Nichtigkeit.*
(409) Y precisamente por esto no es más que una apariencia, no se ha idealizado de una manera concreta la noción de la voluntad.
(410) Es decir, en el desenvolvimiento, en la totalidad de la noción, en donde esta apariencia es un momento.
(411) En esta identidad de la subjetividad con el bien.
(412) La demostración y su realización a la vez.
(413) La subjetividad y el bien que se han identificado.
(414) Porque lo que debe ser y no es todavía en las esferas precedentes, será en la esfera donde vamos a entrar.
(415) *Sittlichkeit.*

parte, de una manera inmediata en la moralidad y, por tanto, en un mundo exterior, en la cosa; y de otra parte, de que ella no se refiere más que a un bien general abstracto. La imperfección del espíritu subjetivo viene de que este espíritu se determina también de una manera abstracta en su individualidad interna, en oposición con el universal; por la supresión de estos momentos exclusivos, la libertad subjetiva viene a ser la voluntad que existe en y por sí, voluntad racional universal, que reúne en la conciencia subjetiva e individual, con el saber de sí y la convicción, la confirmación de sí y la realidad inmediata general como costumbres (416). Es la libertad con conciencia de sí, que ha venido a ser naturaleza (417).

§ 73

La libre substancia, que tiene conciencia de sí y donde lo que debe ser absolutamente existe también, encuentra su realidad en el espíritu de un pueblo. La división abstracta (418) de este espíritu es su individualización en las personas, que no subsisten en su independencia más que por la fuerza interna y por la necesidad que este espíritu les comunica; pero la persona, en tanto que es inteligencia pensante (419), reconoce en esta substancia su esencia propia; y, en esta convicción (420), cesa de ser un simple accidente de esta substancia; considera esta substancia como su fin absoluto en la realidad y como un fin que no retrocede indefinidamente delante de ella, sino que lo alcanza y realiza por su actividad, y lo realiza como un fin que existe absolutamente. Ella se completa así, sin el concurso de la reflexión, que delibera (421) sus deberes como una obra propia y que existe (422), y encuentra en esta necesidad su verdadera naturaleza y su verdadera libertad.

(416) *Als Litte.*
(417) Aquí, en efecto, no hay más que una simple libertad exterior, la libertad moral.
(418) Abstracta en el sentido que la persona, en cuanto simple persona, es el elemento más abstracto del espíritu de un pueblo.
(419) No en cuanto persona, sino en cuanto inteligencia pensante.
(420) *Lerinung.*
(421) La reflexión que delibera y escoge, es precisamente la voluntad abstracta.
(422) Como una cosa propia, como un momento esencial de su naturaleza y de su existencia, no que debe existir, sino que existe.

§ 74

Por lo dicho, la substancia (423) es la unidad absoluta de la libertad individual y de la libertad general (424), la realidad de cada individuo y su actividad, que relaciona a sí y donde se coloca a sí mismo por fin (425), no son solamente condicionados por el todo presupuesto y no sabrían existir más que por su conclusión por este todo, pero van también a absorber en un producto general. La disposición del individuo es aquí (426) la conciencia de la substancia y de la identidad de sus intereses (427) con el todo; y la verdadera disposición, la disposición social (428), la que hace que los diferentes individuos en sus relaciones recíprocas se perciban y existan realmente (429) en esta identidad, es la confianza (430).

§ 75

Las relaciones en las cuales se divide la substancia y donde se encuentra colocado el individuo, constituyen los *deberes sociales* de este último. La personalidad social (431), es decir, la vida subjetiva, que ha sido penetrada por la vida substancial (432), constituye la *virtud* (433). Respecto al ser inmediato exterior tiene un destino (434), la virtud; consiste en no comportarse a respecto de la que es, como respecto de un mundo negativo y, por consecuencia, apoyarse con calma y sin temor sobre sí (435), es la actividad que se ejercita para el bien común, la actitud a ser sacrificado por la comunidad; relativamente a la contingencia de las relaciones entre los diferentes individuos, la virtud es, al principio, la justicia, y después la bene-

(423) La libre substancia en cuanto espíritu de un pueblo.
(424) De la individualidad y de la generalidad de la libertad.
(425) La actividad, que consiste en ser por sí y tener cuidado de sí.
(426) En este caso.
(427) De los intereses que le pertenecen como individuo.
(428) Disposición para la vida social, sociabilidad.
(429) En su existencia real y concreta.
(430) Véase este punto en la citada *Filosofía del Derecho*.
(431) Personalidad más alta que la que existe en la esfera del derecho abstracto.
(432) La vida social y nacional.
(433) La virtud propiamente dicha es una determinación de la vida social y, por consecuencia, no hay virtud moral.
(434) Un destino y no su destino, porque se trata de un mundo de circunstancias donde aquella acción no puede sustraerse.
(435) Así triunfa de la contradicción, apacigua la lucha y encuentra reposo en sí mismo.

volencia (436). Así la individualidad expresa en esta esfera, como en la manera de la cual ella se comparte al igual de su propia existencia y de su naturaleza corporal (437), su carácter, su temperamento, etc., particulares bajo forma de virtudes (438).

§ 76

La substancia social es:

Considerada como espíritu inmediato natural, *la familia.*

La totalidad recibida de las relaciones recíprocas de los individuos considerados como personas independientes contenidas en una generalidad formal, *la sociedad civil* (439).

La substancia que tiene conciencia de sí en tanto que es espíritu desarrollado y formando una realidad orgánica, *el Estado* (440).

LA FAMILIA

§ 77

El espíritu social, en su estado inmediato, contiene el momento natural porque el individuo encuentra su existencia substancial en su principio natural (441), en el género (442). Tal es la relación de los sexos, pero una relación que se ha elevado a la esfera del espíritu, y que existe espiritualmente determinada. Tal es la unión del amor y de la confianza. El espíritu, en cuanto familia, es espíritu sensible.

§ 78

La diferencia de los sexos, tal como existe en la naturaleza, se produce también como una diferencia intelectual y socialmente determinada. Las personas se unen aquí, siguiendo la naturaleza exclusiva de su individualidad (443), en una sola y misma persona. La

(436) La contingencia no es precisamente propia de la benevolencia y de la justicia. La justicia hace desaparecer lo que hay de contingencia en las relaciones humanas.

(437) En su prosperidad.

(438) Estos elementos se encuentran aquí en la virtud como momentos subalternos.

(439) En los capítulos sucesivos se explica el sentido del término *civil.*

(440) Véase este punto en la *Filosofía del Derecho,* del mismo autor.

(441) En su generalidad natural.

(442) En cuanto principio de la generación.

(443) Exclusiva, en el sentido de que la unidad que se realiza en el matrimonio no es más que un principio del todo.

ntimidad subjetiva, determinada, comunidad substancial, hace de sta unión una relación social: el *matrimonio* (444). La intimidad ubstancial hace del matrimonio un lazo que liga indivisiblemente las personas: *matrimonio monogámico*. La unión corporal es la onsecuencia del lazo social. Una consecuencia ulterior es la comuidad de los intereses personales y particulares (445).

§ 79

La propiedad de la familia, en cuanto ésta constituye una sola y misma persona, adquiere interés social por la comunidad que iga, con relación a ella (446), los diferentes miembros de la familia, y que es la comunidad de la adquisición de los bienes, del trabajo y de la previsión (447).

§ 80

El carácter de moralidad social que aparece al principio en la perfección del matrimonio, y que acompaña a la generación natural de los hijos, se completa en una segunda generación de estos últimos, en su generación espiritual, en la generación educativa, que hace de ellos personas independientes (448).

§ 81

Por consecuencia de esta independencia, los hijos salen de la vida concreta de la familia, de que antes formaban parte, y adquieren una individualidad propia, pero determinada, de forma que constituye una nueva familia (449). El matrimonio se disuelve necesariamente por consecuencia del momento natural que contiene: por la muerte de los esposos. Pero la unión íntima, sobre la cual reposa la familia, es, en cuanto simple substancialidad sensible, algo que está virtualmente sometido a la contingencia y al cambio. Esta contingencia hace que los miembros de la familia se coloquen, unos con respecto a otros, como personas distintas; lo cual introduce en

(444) Véase este punto en la *Filosofía del Derecho*, del mismo autor.
(445) Véase la citada *Filosofía*.
(446) Es decir, a la propiedad.
(447) Esta materia también es objeto preferente de la citada *Filosofía del Derecho*.
(448) Véase lo que el autor dice del matrimonio en la repetida obra.
(449) Esta disolución de la familia, que crea otra familia, aporta el progreso de la falsa infinitud, y por esto no constituye el verdadero paso de la sociedad doméstica a la sociedad civil.

la familia y sus relaciones, determinaciones que le son extrañas en cuanto familia, determinaciones legales.

SOCIEDAD CIVIL

§ 82

La substancia, que en cuanto espíritu se comparte de una manera abstracta [450] en muchas personas (la familia no es más que una persona), en familias o en individuos, que gozan de una libertad propia y que en su existencia particular existen por sí, pierde al principio su carácter social [451], en cuanto que sus personas, como tales, no tienen en su conciencia ni como fin la unidad absoluta, sino sus necesidades, sus intereses particulares y su individualidad [452]. Tal es el sistema atomístico. La substancia de este modo no llega a ser más que una relación general y mediatizada de extremos independientes y de sus intereses particulares. La totalidad desenvuelta de esta relación, es el Estado en cuanto sociedad civil o en cuanto Estado en su forma externa [453].

SISTEMA DE LAS NECESIDADES

§ 83

La existencia particular de diversas personas, implica al principio sus necesidades. La posibilidad de la satisfacción de estas necesidades reside en el lazo social, que es el fondo general en donde toda necesidad busca su satisfacción. La toma de posesión inmediata de un objeto exterior como medio para la satisfacción de estas necesidades, no tiene su puesto en esta esfera de la mediación[454]. Los objetos exteriores son ya propiedades. Su adquisición tiene, por condición y por contradicción, de una parte, la voluntad del poseedor, voluntad particular que mira por la satisfacción de diversas necesidades, y, de otra, la producción de medios cambiables que

(450) Es un momento abstracto frente a la unidad concreta del Estado.

(451) La determinación social.

(452) La unidad social, la sociabilidad substancial y abstracta de la familia, se rompe en la sociedad civil que constituye la esfera de la particularidad y de la diferencia.

(453) Véase este punto en la citada *Filosofía del Derecho.*

(454) Esta mediación es más alta que la que tiene lugar en la simple toma de posesión.

enueva sin cesar el trabajo especial de cada uno. Esta mediación le la satisfacción de las necesidades por el trabajo de todos consituye la fortuna general (455).

§ 84

Con relación a las necesidades particulares (456), lo general parece allí al principio en las diferencias que engendra el entendiniento, lo que hace que éste multiplique indefinidamente estas neesidades, así como los medios que con ellas se relacionan (457), y jue haga estas necesidades y estos medios cada vez más abstractos 458). Esta indicación del contenido por la abstracción, trae la *diviión del trabajo*. La costumbre de esta abstracción en el uso, en la nteligencia, en el saber y en los procedimientos, constituye la eduación en esta esfera. Tal es, en general, la educación formal (459).

§ 85

La división del trabajo trae, por una parte, la uniformidad, a facilidad del trabajo y el aumento de la producción, y por otra parte, limita, especializándola, la destreza del trabajador, con la cual establece la dependencia absoluta de éste con respecto a la sociedad. La destreza llega a ser de este modo una destreza mecánica, que trae consigo la facilidad de substituir el trabajo del hombre con el trabajo de las máquinas.

§ 86

Pero la división concreta de la fortuna común, que es también una obra común, en aglomeraciones (460) particulares, determinadas según los momentos de la noción, aglomeraciones que reposan cada una sobre una base de subsistencia especial, y que, por consecuencia, tienen formas de trabajo, necesidades y medios para satisfacer los fines e intereses, así como una educación espiritual y costumbres que están en armonía con ella (461), esta división, decimos, constituye la diferencia de los Estados. Los individuos se la

(455) El bien, el fondo común.
(456) En la particularidad de las necesidades.
(457) Así como los medios para estas necesidades.
(458) Las hacemos abstractas al dividirlas.
(459) La formación formal.
(460) Masas, grupos.
(461) Con la base de subsistencia.

distribuyen según su talento natural, su habilidad, su libre voluntad y el accidente. Pero sólo formando parte de una esfera determinada y fija entra en posesión de su existencia real, la cual, en cuanto existencia, es necesariamente una existencia particular; y en esta esfera es en donde encuentran su valor y su realidad sociales (462), en donde están la probidad, la consideración y la estimación.

COMENTARIO

Allí en donde hay una sociedad civil y, por tanto, un Estado, hay también una diferencia en las condiciones, porque la substancia universal no es más que una existencia viviente, que se comparte orgánicamente en momentos particulares. La historia de las legislaciones no es más que la historia de la formación y el perfeccionamiento de estas condiciones de las relaciones legales de los individuos con ellas, así como de las relaciones de estas condiciones entre sí o con su centro común.

§ 87

El estado substancial y natural tiene en el suelo y sus productos (463) un bien natural y fijo (464). La actividad recibe su dirección y su contenido de la naturaleza y sus determinaciones, y su moralidad social tiene por fundamento la creencia y la confianza. El segundo estado, el *estado de la reflexión* (465), se apoya sobre el fondo social, es decir, se hace elemento, que tiene por principio la mediación, la representación y un conjunto de condiciones contingentes, y el individuo tiene allí su apoyo en su habilidad subjetiva, su talento, su inteligencia y su aplicación. El tercer estado, el *estado pensante,* tiene por objeto de su actividad el interés general. Este estado subsiste, como el segundo, en virtud de una habilidad propia y especial; y, como el primero, encuentra también su subsistencia en el suelo; pero ésta es una subsistencia que está asegurada por la sociedad entera.

(462) Tienen su sociabilidad, su ser social.
(463) La tierra fecunda, que constituye el elemento inmediato de la fortuna social.
(464) Fijo, firme en el sentido de que es inmueble.
(465) Estado reflexivo o estado de los negocios.

ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA

§ 88

El principio de la particularidad contingente que forma un istema de relaciones generales mediatizadas por las necesidades naurales y por el libre albedrío, y que se desenvuelven al través de os momentos de una necesidad exterior, contiene en principio, como ına determinación fija y propia de la libertad, el *derecho formal.* a realización del derecho en esta esfera de la conciencia que coıoce, según el entendimiento, exige que el derecho sea presentado a a conciencia como un principio determinado y general, que sea coıocido y establecido como valedero en su determinabilidad. Tal s la ley [466].

COMENTARIO

Lo positivo de la ley sólo concierne, en principio, a su forma, según la cual es valedera y conocida la que contiene al mismo tiempo la posibilidad de que sea conocida por todos de la manera ordinaria, de una manera exterior. Su contenido puede ser un contenido irracional y, por consecuencia, contrario al derecho. Pero como el derecho, en cuanto que está comprendido en una existencia determinada, debe desenvolverse, y su contenido no podría llegar a su determinabilidad más que descomponiéndose; esta descomposición, por consecuencia de la finitud de la materia sobre que opera, cae en el progreso de la falsa infinitud. La determinabilidad final, que es una determinabilidad esencial y que rompe este falso progreso [467], no puede producirse en esta esfera de lo finito sin que resbale a lo contingente y lo arbitrario. Que diez unidades u otra cifra cualquiera deba ser la tasa legal de los intereses de tres años, o de dos años y medio, o de dos años y tres cuartos, o de dos años y tres quintos, y así hasta el infinito, es lo que no podría determinarse siguiendo la noción. Este es, sin embargo, uno de los puntos más importantes sobre los cuales recae la decisión. Así, la ley positiva se produce en el derecho acompañada de lo contingente y lo arbitrario, aunque éstos no lleguen más que a los extremos

(466) El derecho en cuanto ley.

(467) El progreso de lo que no es real ni verdadero, el progreso de lo finito, que no puede llegar a una determinación concreta y final.

de la determinación (468) o al aspecto de la existencia exterior. Esto que tiene lugar hoy se encuentra en todas las legislaciones que han regido hasta nuestros días. Lo esencial en este punto es formular una justa noción de la ley contra esas vanas declamaciones y ese pretendido fin que quiere asignársele, ante las cuales la ley pudiera y debiera ser conforme a la razón en todos sus puntos, en sus principios y en los principios del entendimiento jurídico. Tal es la falsa opinión que se forma de la perfección que pide y espera una ley semejante en la esfera de lo finito.

Hay quien quiere hasta mirar la ley como un mal y como una especie de intrusión profana, no reconociendo como legítimos más que los gobiernos y las relaciones entre gobernantes y gobernados, en las cuales la fe y la confianza dan por base el amor natural, o un origen divino, o un título nobiliario, mientras el imperio de la ley no constituye a sus ojos más que un estado de degradación y de injusticia. Pero éstos olvidan que todos los seres, desde los animales hasta los astros, están regidos por leyes. Y mientras estas leyes sólo existen en estos seres en estado de envolvimiento (469), el hombre está, por el contrario, constituído de forma que conoce su ley y, por tanto sólo puede hallarse sometido a leyes que le sean conocidas. Su ley no es legítima mientras no es conocida, aun cuando, por lo demás, lo contingente y lo arbitrario deban venir a sumarse con el contenido esencial de la ley o, por lo menos, a mezclarse allí y alterar su pureza. Esta exigencia irracional de la perfección se opone también a lo que precede, invocando, igualmente, en su apoyo la opinión de que la codificación de las leyes sería imposible e irrealizable. La materia finita es indefinidamente determinable. Pero el desenvolvimiento que se tiene aquí no es parecido al que tiene lugar en el espacio, por ejemplo; no es la generación de una serie de determinaciones del espacio en donde la que sigue es de la misma cualidad que las que preceden; se trata de un desenvolvimiento cuyos términos van especializándose cada vez más bajo la acción del análisis sutil del entendimiento, análisis que aporta nuevas distinciones y hace necesarias nuevas decisiones. Pero si se designan las determinaciones de esta especie con el nombre de decisiones *nuevas* o de leyes nuevas, es preciso decir también que sus intereses o su valor van disminuyendo a medida que el desenvolvi-

(468) El autor entiende por elemento cuantitativo el más y el menos, el *máximo* y el *mínimo*.

(469) Existe él sólo interiormente.

iiento aumenta. Porque estas decisiones o estas leyes entran en os límites de las leyes generales y substanciales ya existentes. Así como las mejoras que se hacen en un bien, por ejemplo, una uerta que se añade a una casa, es una cosa nueva, puesto que no staba en la casa. Por el contrario, cuando la legislación de un pueblo, todavía grosero, ha comenzado por instituciones particulares, estas instituciones han ido, naturalmente, en aumento, llega un nstante la necesidad para este pueblo de un código más sencillo, s decir, la necesidad de reducir esta masa de detalles y leyes particulares a determinaciones generales. Descubrir estas determinaciones formularlas, es el objeto que deben proponerse la inteligencia y a educación de un pueblo (470). Este trabajo, por el cual lo particular es conducido a formas generales, las cuales únicamente merecen el nombre de leyes, ha sido intentado y comenzado en algunos untos de la legislación inglesa por el Ministro Poel, y le ha valido l reconocimiento y la admiración de sus conciudadanos (471).

§ 89

La forma positiva de la ley, según la cual debe ser promulgada y conocida, es la condición de su obligación externa, porque en cuanto ley del derecho estricto no concierne a la voluntad moral, sino a la voluntad puramente abstracta, es decir, a la voluntad que es en sí una voluntad externa (472). La subjetividad sobre la cual está fundado en este aspecto el derecho de la voluntad, consiste aquí simplemente en que la ley sea conocida (473). Pero esta existencia subjetiva en cuanto existencia del ser en y por sí, es también en la esfera del derecho una existencia exteriormente objetiva, en cuanto tiene un valor y una necesidad generales (474).

COMENTARIO

Puesto que el derecho no es valedero hasta que no está establecido y reconocido, el derecho concerniente a la propiedad y las tran-

(470) Véase la codificación en la *Filosofía del Derecho*, del mismo autor.

(471) Parece que el autor alude a las medidas que Poel propuso en 1821 a la Cámara de Liverpool para reformar y suavizar las leyes penales y que el Parlamento aceptó por unanimidad.

(472) La ley del derecho abstracto de propiedad, por esto mismo, se refiere a la voluntad abstracta y externa.

(473) Que sea aquí el único ser conocido.

(474) Esto constituye, de una parte, la condición de su obligación externa y, de otra, su existencia subjetiva.

sacciones privadas a que da lugar la propiedad, no es una garantía general, sino por las formalidades que le acompañan [475].

§ 90

En la administración de justicia es en donde el derecho toma este carácter de necesidad que marca la existencia objetiva [476]. El derecho en sí debe producirse como demostrado en la esfera de la justicia, que es el derecho individualizado. Por esto, el derecho en sí puede ser distinguido del derecho demostrable [477]. La justicia [478] conoce y obra en el interés del derecho como tal, y se cambia en su existencia tal como en la venganza, en la pena [479].

COMENTARIO

La comparación de las dos especies, o, mejor dicho, de los dos momentos de la convicción del juez, con relación a la existencia de una acción imputada al acusado, a saber, si esta convicción puede basarse simplemente en las circunstancias y en el testimonio de los testigos, o si se podrá añadir la confesión del acusado, es lo que constituye el punto esencial en la cuestión del juicio por jurados. Es en principio una condición esencial que las dos partes de que se compone la sentencia, el juicio que tiene por objeto la constatación del hecho y el juicio que aplica la ley al hecho, puesto que constituyen dos aspectos diferentes, deben ser establecidos como dos funciones diferentes. Por la misma institución del jurado se han atribuido estas dos funciones a dos categorías distintas [480], una de las cuales no debe componerse de individuos que pertenecen al orden de los jueces asalariados [481]. Pero las consideraciones que se han hecho valer para llevar tan lejos esta diferencia de funciones en la administración de justicia, son más bien consideraciones externas [482]. El único punto esencial aquí, es el de que se mantenga en el ejercicio de estas funciones la separación determinada por la diferencia de los dos aspectos del juicio.

(475) Véase sobre este punto la *Filosofía del Derecho*, del mismo autor.
(476) La existencia objetiva es aquí la ley.
(477) Cuya demostración y verdad se encuentran en el estado de simple posibilidad.
(478) El poder judicial.
(479) Véase sobre este punto la *Filosofía del Derecho*, del mismo autor.
(480) A colegios u órdenes de juegos distintamente calificados.
(481) Jueces que desempeñan un cargo oficial.
(482) No esenciales.

Un punto más importante todavía es el de saber si la decla-ıción del acusado es una condición para su condena. La institución el jurado hace abstracción de esta condición. Lo que importa con-iderar es que en esta esfera la convicción y la verdad son absolu-ımente indivisibles (483); ahora bien, la confesión es el punto cul-ıinante de la convicción (484), que constituye, por su naturaleza, n estado subjetivo.

Por consecuencia, en la confesión es en donde reside el punto lecisivo, y este punto es un derecho absoluto del acusado con res-›ecto a la conclusión de la prueba y la convicción del juez. Este nomento de la prueba es, sin duda, incompleto, puesto que no es nás que un momento. Pero es más incompleto todavía el otro nomento tomado separadamente, es decir, la prueba sacada de cir-:unstancias y testimonios. Y los jurados son esencialmente jueces jue dan un juicio. Ahora bien: si mientras la institución del ju-:ado tiene por objeto llegar a esta prueba objetiva, se deja la con-ricción incompleta en el sentido de que esta convicción no sería nás que la convicción de los jurados (485), la justicia por el jurado :ontinuará siendo una mezcla y una confusión de la prueba obje-tiva y de la convicción subjetiva o moral, como suele llamarse, lo :ual caracteriza la justicia de los tiempos bárbaros propiamente di-:hos. Es fácil demostrar que las penas extraordinarias son absur-das. Si se considera la cosa misma, se verá que esta determinación contiene la diferencia que hay entre la prueba objetiva que está acom-pañada y la que no está acompañada de la certidumbre absoluta que sirve en la confesión (486).

§ 91

La administración de justicia está constituida de tal modo, que se la podría establecer por la necesidad del aspecto abstracto de la libertad de la persona en la sociedad civil (487). Pero esta demostra-ción se apoya en principio sobre la subjetividad particular del juez,

(483) Son inseparables de la realidad, del hecho y de las circunstancias que la han producido.

(484) Lo que da a la convicción un valor subjetivo.

(485) Y no en el acusado cuya confesión constituye el momento culminante de la prueba.

(486) Véase este punto en la repetida *Filosofía del Derecho*.

(487) La administración de justicia se limita a proteger la persona y sus bienes, pero no se ocupa de su bien; por esto tiene carácter abstracto.

porque aquí no tiene todavía su identidad [488] —identidad que es también necesaria— con el derecho en sí [489]; a su vez, la necesidad ciega, que regula el sistema de las necesidades, no se ha elevado todavía a la conciencia de lo universal y no está demostrada por ella.

LA POLICÍA Y LAS CORPORACIONES

§ 92

La administración de la justicia no anula más que el lado particular de las acciones y de los intereses [490], y abandona a la contingencia, tanto la perpetración del crimen, como el bien de la sociedad [491]. En la esfera de la sociedad civil, el fin es la satisfacción de las necesidades que, en tanto que necesidades del hombre, son satisfechas de una manera general y permanente; lo cual quiere decir, que este fin consiste en asegurar la satisfacción de estas necesidades. Pero en el mecanismo de la necesidad, que une las diversas partes de la sociedad [492], la contingencia se introduce de varias formas en la satisfacción de las necesidades. La variabilidad misma de las necesidades, en las cuales la opinión y el capricho [493] tienen una gran parte, la diferencia de lugares, las relaciones de los pueblos entre sí, las ilusiones y los errores que pueden deslizarse en las diversas relaciones del mecanismo, y que pueden quebrar la armonía del todo, como también, y sobre todo, la facultad condicionada que tiene el individuo [494] de adquirir en el bien común, todo esto produce el acceso a la contingencia y al accidente. La marcha de esta necesidad no protege bastante las existencias particulares [495], con ayuda de las cuales se realiza; no contiene en sí la afirmación de este fin, que asegura al individuo la satisfacción de estas necesidades; pero estas necesidades las puede ella satisfacer,

(488) De su unidad.

(489) Esta identidad o unidad que se realiza en el Estado.

(490) La administración de justicia excluye de sí solamente lo que pertenece a la particularidad de las acciones y de los intereses.

(491) El bien, la salud, etc., cuyas esferas escapan a la administración de justicia.

(492) En la mecánica de la necesidad de la sociedad.

(493) Querer arbitrario, bien, placer subjetivo.

(494) Esta facultad no es absoluta y está sujeta a condiciones que no todos pueden reunir.

(495) Las particularidades.

omo puede también no satisfacerlas, y los individuos se dirigen un fin que no tiene más que un valor moral [496].

§ 93

La conciencia del fin esencial, el conocimiento de la manera omo obran las fuerzas y los elementos variables de que se compone esta necesidad, y el mantenimiento de este fin en estos elementos · contra ellos, produce en la existencia concreta de la sociedad civil a relación de una generalidad exterior. Este ordenamiento constiuye, como potencia activa [497], el Estado en su forma exterior [498], el cual, porque tiene su raíz en las esferas más altas del Estalo, "en el estado substancial", aparece como *policía del Estado* [499]. Por otro lado, sobre este campo de la existencia particular, l fin de lo universal substancial, así como su realización, no pueden contenerse en los límites de las esferas y de los intereses partiulares. Esto es lo que produce la *corporación,* donde el ciudadano, nientras que encuentra en su existencia particular, y considerado como ıombre privado, una protección para sus bienes, sale al mismo tiemɔo de los límites de sus intereses privados e individuales, y ejerce ına actividad refleja en la realización de un fin relativamente geıeral, al mismo tiempo que ejerce su moralidad social cumpliendo us deberes legales y los de su Estado.

EL ESTADO

§ 94

El Estado es la substancia social que ha llegado a la concienia de sí [500], reúne en sí el principio de la familia y el de la soiedad civil. La misma unidad que en la familia existe como senimiento del amor, es su esencia; pero es la esencia que se eleva a ravés de segundo principio, a través de la voluntad refleja y libre, a la forma de lo universal con conciencia [501], es este universal,

(496) Y los individuos son ellos mismos aquí el fin moralmente justiicado.
(497) Porque frente a ella la administración de justicia es una potenia pasiva y subordinada.
(498) *Der aüsserliche Staat.*
(499) Véase este punto en la repetida *Filosofía del Derecho.*
(500) *Die selbstbewusste sittliche Substanz.*
(501) El Estado es la unidad de la familia y de la sociedad civil, porque los contiene en sí.

así como sus determinaciones que se desarrollan en el conocimiento, el que el sujeto tiene por contenido y por fin absoluto de su conocimiento (502) de tal suerte, que a lo que el sujeto aspira y lo que él se apropia, es este ser racional (503).

§ 95

El Estado contiene: Primeramente, su formación interior en tanto es desarrollo que está en relación con sí mismo (504). Este es el *derecho interno del Estado o la legislación.*

Existe como individuo particular en relación con otros individuos particulares (505); *este es el derecho externo del Estado.*

Pero estos espíritus particulares, no son más que momentos en el desarrollo de la idea universal del espíritu y su realidad: *Esta es la historia del mundo* (506).

DERECHO INTERNO DEL ESTADO

§ 96

La esencia del Estado es el universal en y por sí, es el ser racional de la voluntad, pero el ser racional que, en tanto que se conoce y se demuestra (507), es absolutamente sujeto (508) y en su realidad un individuo. Relativamente el extremo que forma la individualidad, en cuanto agregado de individuos, su obra es doble y consiste, por un lado, en conservar los individuos como personas y en comunicar al derecho una realidad necesaria (509), en promover en seguida su bien, bien que cada uno busca para sí, pero que tiene también un lado exclusivamente general, proteger la familia y dirigir la sociedad civil; consiste, por otra parte, en conducir la familia y la sociedad civil, así como la voluntad y la actividad del individuo, mientras éste se esfuerza en hacerse centro de la vida de la

(502) De la subjetividad cognoscente.
(503) Quiere ser por sí este objeto racional.
(504) Este es el momento de la existencia individual e inmediata del Estado.
(505) Este es el momento de la existencia particular y mediata del Estado.
(506) Tal es la idea universal, en cuanto género y potencia absoluta, frente a los estados individuales.
(507) *Bethätigend.*
(508) Porque fuera del Estado, el derecho no tiene más que una realidad posible.
(509) Es de hecho subjetividad.

ıbstancia general, y en quebrar también por su libre poder estas ;feras subordinadas para conservarlas en la unidad inmanente y ıbstancial (510).

§ 97

Las leyes expresan las determinaciones del contenido de la liertad objetiva. Para el sujeto inmediato, para su voluntad indeendiente y arbitraria y para sus intereses particulares, son, desde l principio, límites. Pero son, en *segundo lugar,* fines absolutos y na obra general, de tal suerte, que es por la acción de los diferen:s órdenes que se desarrollan ulteriormente de la división general e los Estados (511), así como por la actividad y los cuidados priados del individuo, como ellas son engendradas. Y en *tercer lugar,* onstituyen la substancia de la voluntad y de la disposición del ıdividuo, que encuentra en ellas su libertad (512), lo cual hace de llas y de las costumbres, que tengan un verdadero valor social (513).

§ 98

El Estado, considerado como espíritu vivo, no sabría ser más ue un todo viviente, diferenciándose en actividades particulares ue, emanando de una sola y misma noción de la voluntad racioal, engendran de una manera continua y permanente esta misma oción y su resultado (514). La legislación es la distribución oránica del poder del Estado. Contiene las determinaciones según as cuales en los individuos no existe más que virtualmente; como oluntad general, alcanza a la conciencia y a la inteligencia de sí, se manifiesta (515); y, por otra parte, entra y es recibida en la ealidad por la acción del poder y sus diferentes ramas, y está al ropio tiempo protegida, tanto contra la subjetividad contingente le estos últimos, como contra la de los individuos. La legislación s la justicia viva, en tanto que es realidad de la libertad, en el desrrollo de todas sus determinaciones racionales.

(510) Para conservarlas en la inmanencia substancial.
(511) Los Estados que se separan, se dividen ulteriormente de la particuırización. (Traducción literal).
(512) Puesto que las leyes son el libre producto de la voluntad y la inención del individuo.
(513) Se representan como costumbres que tienen un valor y una eficaia, como costumbres que han llegado a ser leyes.
(514) Así el Estado es un *resultado* de la familia y la sociedad civil, en uanto las comprende como esferas subordinadas.
(515) Y es encontrada.

COMENTARIO

Libertad e igualdad: éstas son las categorías en las que se resume ordinariamente lo que debería constituir el fundamento, el fin último y el resultado de toda legislación. Si esto es verdad, verdad es también que éstas son determinaciones insuficientes, desde el momento que existen en el estado abstracto. Erigidas en esta forma abstracta, son ellas las que impiden o destruyen la existencia concreta del Estado y la distribución orgánica de sus partes; es decir, la legislación y el gobierno general. El Estado entraña la desigualdad, la diferencia de los gobernantes y los gobernados; una jerarquía, jueces, jefes, etc. La doctrina igualitaria, que es consecuente en sí, confunde toda diferencia y pierde toda su existencia del estado imposible. Estas determinaciones son el fundamento de esta esfera; pero como son las determinaciones más abstractas, son también las más superficiales y, por ello, las más fácilmente admitidas. Importa, por consecuencia, examinarlas aquí más de cerca, por lo que concierne a la igualdad; la proposición bien conocida de que *todos los hombres son iguales por naturaleza,* contiene algo de equívoco: en que se confunde allí la naturaleza (516) con la noción (517). Por lo que se refiere a la naturaleza, es necesario decir que los hombres son desiguales; pero la noción de la libertad, tal como existe desde el principio, sin otra determinación ni otro desarrollo ulterior, es la subjetividad abstracta, en tanto que es persona capaz de poseer. Es esta sola determinación abstracta, la personalidad, lo que constituye la verdadera igualdad de los hombres (518). Pero si esta igualdad existe y no es, como entre los griegos, los romanos, etc., algunos hombres, sino el hombre, el que es reconocido, y legalmente reconocido, como persona, es éste un hecho que, lejos de ser natural, es más bien el producto y el resultado de la conciencia del más profundo principio del espíritu, y de la universalidad y de la educación de esta conciencia. El principio de que *los ciudadanos son iguales ante la ley,* contiene una alta verdad; pero expresa también que esto no es más que una tautología, porque lo que allí se enuncia es simplemente el estado legal en general, que las leyes dominan

(516) *Das Naturliche.*
(517) Porque lo esencial es saber de qué forma se identifica la igualdad aquí con la noción del espíritu.
(518) Es decir, que al lado de esta determinación abstracta, hay otras determinaciones que aportan desigualdades.

519). Pero relativamente al ser social concreto, los ciudadanos, apar-
e de la igualdad fundada sobre su personalidad, no son iguales ante
a ley más que por el lado por el cual están ya fuera de ella (520).
Es solamente la igualdad accidental y viniendo de fuera (no im-
porta de dónde ni cómo), de los bienes, de la edad, de la fuerza
física, del talento, de la capacidad, etc., o bien aun del crimen, etc.,
a que puede y debe hacerse apta en la existencia concreta, a ser
igualmente tratada por la ley, con relación a los impuestos, al ser-
vicio militar, a la admisión a empleos, o bien a las penas, etc.

Las leyes, fuera del círculo estrecho de la personalidad, pre-
suponen condiciones desiguales y determinan la desigualdad de las
posiciones y de los deberes que de ellas se derivan.

En cuanto a la libertad, se la entiende de dos maneras, sea en
sentido negativo por oposición al arbitrio exterior (521) y a la ac-
ción ilegal, sea en el sentido afirmativo de la libertad subjetiva.
Pero se deja una gran extensión a esta libertad, bien que se trate
de su propia voluntad arbitraria y de su actividad para alcanzar
fines particulares, bien que se trate de hacer prevalecer su acción
en la cosa pública.

Antiguamente se llamaban *libertades* los derechos determina-
dos por la ley, los derechos privados, como también los públicos,
de una nación, de una ciudad, etc.

Toda ley verdadera es, en efecto, una libertad, porque en-
cierra una determinación racional del espíritu objetivo y, por tan-
to, un contenido de la libertad.

Hoy, por el contrario, la opinión más extendida es que cada
uno debe limitar su libertad por la libertad de los demás, que la
vida social es el estado de esta limitación recíproca y que las leyes
son estos límites. Representar así la libertad no es escogerla como
una voluntad contingente y arbitraria.

De esta manera se dice que los pueblos modernos no son aptos
más que para la igualdad, o que son más aptos para la igualdad
que para la libertad, y esto sencillamente porque se parte de una
concepción de la libertad que no se encuentra en la realidad, por-
que es más racional y más fuerte que las imposiciones abstractas.
Es necesario decir, por el contrario, que el acto, desarrollo y orga-
nización de los Estados modernos, producen la desigualdad más

(519) Lo cual no excluye la desigualdad.
(520) Independientemente de ella.
(521) A la libertad en que hace violencia lo arbitrario.

concreta entre los individuos, en tanto que las leyes más racionales producen una libertad tanto más grande y tanto más sólida que el Estado es capaz de abordar y de tener.

La distinción superficial (522) de las palabras libertad e igualdad, indica ya que la primera conduce a la desigualdad. Y, sin embargo, las nociones de libertad que tienen curso no se refieren más que a la igualdad. La libertad se consolida como salvaguardia de la propiedad, como posibilidad de desarrollar y de hacer valer sus talentos, sus cualidades, etc.; y además se la considera como una cosa que se entiende por sí. La conciencia de la libertad y el valor que se le atribuye, se dirigen ahora de preferencia en el sentido de su lado subjetivo (523).

Pero esta libertad subjetiva de una actividad que en los casos del espíritu, tanto generales como individuales, se deja guiar por su placer, esta independencia del particularismo individual, esta libertad interior, donde el sujeto tiene principios, vistas y una convicción propias y adquiere una independencia moral, todo esto implica, de una parte, el más alto desarrollo de la naturaleza particular (524) de por qué los hombres son desiguales, y dónde ellos se vuelven más desiguales aún por este desarrollo y, por otro lado, no se engrandece más que bajo la condición de la libertad objetiva (525), ni podrá engrandecerse en tales proporciones como en los Estados modernos (526). Si el desarrollo del elemento particular demuestra indefinidamente el número de necesidades y la dificultad de satisfacerlas, así como la disposición a discutirlo todo, la pretensión de saber y el descontento de la vanidad, que es la consecuencia de ella, es necesario atribuirlo al particularismo que se da libre carrera y al cual se acuerda la facultad de ensayar en su esfera toda clase de combinaciones y de complacerse en ellas. Y es necesario también que esta esfera venga a ser el campo de las limitaciones, porque la libertad se encuentra allí envuelta en el elemento natural, en la arbitrariedad y el capricho, y, por consecuencia, es necesario que se limite, y que se limite según la naturalidad, la arbitrariedad y el

(522) Superficial, porque la verdadera libertad y la verdadera igualdad tienen su unidad en la ley.

(523) Porque éste es aspecto en donde la libertad individual arbitraria e indeterminada se puede manifestar en toda su extensión.

(524) De la particularidad.

(525) De la libertad aplicada, práctica.

(526) De las organizaciones en donde el elemento particular ha recibido un desarrollo más amplio con la acción y el concurso del Estado.

apricho de los otros, pero sobre todo y esencialmente, según la ·oluntad racional [527].

Por lo que concierne a la libertad política, se entiende en el entido de que la voluntad y la acción de los que se ocupan espeialmente de realizar fines particulares y están comprometidos en os negocios de la sociedad civil deben intervenir formalmente en os negocios del Estado, hasta el uso actual de no llamar constiución más que a ese aspecto del Estado, que se relaciona con esta participación de los individuos en la cosa pública, y de considerar un Estado en donde esta participación no tiene lugar como un Es-ado sin constitución. Aquí nos limitamos a hacer notar, con respecto a este punto, que se debe entender por constitución la deterninación de los derechos, es decir, de las libertades en general y la organización de la realización de estas libertades. En todo caso, la libertad política no puede constituir más que una parte de estas libertades, que vamos a estudiar en los parágrafos siguientes.

§ 99

La garantía de una constitución, es decir, la necesidad de que las leyes sean leyes racionales y su realización esté asegurada, reside en el espíritu general de un pueblo, a saber: en la determinabilidad, según la cual un pueblo posee la conciencia íntima de su razón [528] (la religión es esta conciencia en su substancialidad absoluta) [529], y, además, una organización real adecuada a esta conciencia, en cuanto desenvolvimiento de este principio [530]. La constitución presupone esta conciencia del espíritu, porque el espíritu real no tiene una conciencia determinada de estos principios, hasta tanto que estos principios existen para él [531].

COMENTARIO

Preguntarse a quién o a qué autoridad constituida, y constituida de tal o cual forma, pertenece el poder de hacer una constitución, es preguntarse a quién corresponde hacer el espíritu de un pueblo. Cuando se supone la constitución de un pueblo, de su es-

(527) Es decir, según la ley que en realidad no es un límite.
(528) La conciencia de su razón como conciencia de sí mismo.
(529) Y no es simplemente la conciencia.
(530) Es decir, de la conciencia de sí, de su razón.
(531) Son contenidos por él, como existencia.

píritu, como si este espíritu existiera o hubiera podido existir, sin poseer más legislación que le fuera adecuada, se muestra simplemente con ello que sólo se tiene una noción superficial de la unión individual del espíritu, de la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo con su realidad. Por consecuencia de esta indivisibilidad, jamás se ha visto en la historia lo que se llama hacer una constitución, como tampoco se ha visto hacer un código. Toda constitución sale del espíritu de un pueblo y se desenvuelve idénticamente con él, y atraviesa con él los cambios diversos y los diversos grados de formación determinados por la necesidad de la noción.

Tal es el espíritu inmanente, y la historia no es más que su historia [532].

§ 100

Lo que constituye la vida de todo, la conservación, es decir, la producción constante del Estado en general y de su constitución, es el gobierno [533]. La organización fundada sobre la necesidad natural, es la formación de la familia y los estados de la sociedad civil. El gobierno es la parte general de la constitución; es decir, la parte que se propone como fin la conservación de la familia y de la sociedad civil, pero que embaraza al mismo tiempo que realiza los fines generales de todo, fines que se elevan por encima del círculo de la familia y de la sociedad civil. La organización del gobierno implica su diferenciación en diversos poderes, cuyas funciones especiales, determinadas por la noción, se compenetran y forman una unidad real en su subjetividad [534].

COMENTARIO

Como las categorías más inmediatas de la noción son las categorías de lo universal y de lo individual, y su relación consiste en la sumisión de lo individual a lo universal, se han distinguido en el Estado el poder *legislativo* y el poder *ejecutivo;* pero se han distinguido de forma que el primero existe por sí, como poder supremo, y el último se subdivide en poder gubernamental o administrativo, y en poder judicial, según la ley se aplique a los negocios generales o a los negocios privados. Se considera esta división de

(532) Véase sobre este punto la *Filosofía del Derecho*, del mismo autor.
(533) El gobierno en general, como conjunto de poderes.
(534) En la subjetividad del jefe del Estado.

a relación esencial, en el sentido de que existen allí como independientes uno de otro, pero con la conclusión que acabamos de indiar, a saber: la sumisión del poder individual al poder universal. Se deben reconocer en estas determinaciones los elementos de la noión; pero el entendimiento liga estos elementos con una relación rracional [535], en lugar de ligarlos con esta relación del espíritu viviente que se envuelve en su unidad. El que los negocios esencialnente distintos que constituyen el objeto de los intereses generales del Estado, se hallen organizados de forma que su separación sea mantenida, es una división que constituye un momento absoluto de la profundidad y la realidad de la libertad; porque la libertad no llega a su significación profunda hasta tanto que se desenvuelve en sus diferencias, y estas diferencias atañen a su existencia. Pero querer hacer del poder legislativo un poder independiente y el primer poder, añadiendo a él, como determinación más inmediata, la participación de todos y del gobierno [536], un poder que dependa del primero y simplemente encargado de ejecutar la ley, es demostrar que se ignora que la idea verdadera y, por tanto, la realidad viviente y espiritual, es la noción que se envuelve en su unidad y, por consecuencia, la subjetividad que contiene lo universal simplemente como uno de sus momentos. En la organización del Estado, la individualidad es la determinación primera y más alta, la que envuelve a todas las demás [537].

El Estado no existe más que por el poder gubernamental, porque éste abraza todos los intereses y todos los elementos particulares, entre los cuales es preciso colocar también el poder legislativo, que por sí mismo no constituye más que una esfera particular y abstracta del Estado. Así es como aquí, como en los demás puntos, se produce la relación lógica, que es la única relación verdadera y racional, enfrente a la relación exterior del entendimiento, que sólo llega a subordinar lo individual y lo particular a lo general. Lo que desorganiza la unidad de la razón lógica desorganiza también la realidad.

(536) El poder gubernamental o poder ejecutivo.
(537) *Die besondem Seschafte*,
(535) Inconsciente.

§ 101

En el gobierno, en cuanto todo orgánico, encontramos:

a) La subjetividad como unidad infinita de la noción que en sus desenvolvimientos permanece idéntica con sí misma, como voluntad del Estado que determina y conserva todas las cosas, como punto culminante del Estado, como unidad que penetra en todas partes. Tal es el *poder soberano.* En la forma perfecta del Estado, en donde todos los momentos de la noción han alcanzado su libre existencia, esta subjetividad no es ni una *persona moral,* ni una *voluntad determinante que sale de una mayoría,* —formas en donde la unidad de esta voluntad no encuentra una existencia real— sino una individualidad real, la voluntad de un individuo que decide —una *monarquía*—. La constitución monárquica es, por consecuencia, la constitución de la razón desenvuelta. Todas las demás constituciones pertenecen a los grados inferiores del desenvolvimiento y la realización de la razón.

COMENTARIO

La reunión de todos los poderes secretos del Estado en una sola persona, tal y como tiene lugar en el estado patriarcal, o la participación de todos los negocios, como sucede en la constitución democrática, está en oposición con el principio de la separación de los poderes; es decir, de la libertad desenvuelta, de los momentos, de las ideas. Pero, por otra parte, es preciso que la división y los elementos de la división, que se han desenvuelto libre y completamente, sean retrotraídas a la unidad ideal; es decir, a la existencia subjetiva. La diferenciabilidad formada (538), la realización de la idea, implica necesariamente el que esta subjetividad existe como momento real, el que alcance una existencia real. Esta realidad no es más que la individualidad del monarca. Tal es la subjetividad de la decisión abstracta y última (539), existente en una sola y misma persona. Todas las demás formas de una decisión y una voluntad colectivas, que puede engendrar, y que se pueden citar como habiendo engendrado la división atomística de las voluntades individuales en las constituciones democráticas o aristocráticas, son

(538) La diferenciabilidad que ya no es posibilidad, sino diferencia real.

(539) La necesidad de este momento de la noción que constituye el punto culminante, la unidad del Estado y la forma de su realidad.

ɔrmas incompletas y abstractas. El punto esencial que aquí se trata ɔn estas dos determinaciones, a saber: la necesidad de un momen- ɔ de la noción y la forma de su realidad. Sólo la razón especulati- a puede tomar estas determinaciones. Como esta existencia subje- va constituye el momento de la decisión abstracta, recibe por una arte otra determinación, que consiste en que el nombre del mo- arca aparezca como lazo externo y la sensación que acompaña a ɔdos los actos del gobierno; y por otra parte, como conteniendo la ımediatidad, y a partir de la naturaleza, la individualidad se man- iene allí por la dignidad del poder soberano, por la herencia (540).

(540) He aquí algunos pasajes de la *Filosofía del Derecho,* del mismo utor, que esclarecerán los puntos principales de este parágrafo. En principio, on relación a la soberanía del Estado en general, soberanía que constituye u unidad, estas dos determinaciones, dice Hegel, a saber: que los nego- ios y los poderes particulares del Estado no encuentren su independencia y u punto de apoyo fijo, ni en ellos mismos, ni en la voluntad particular de ɔs individuos, sino en la unidad del Estado en donde tiene su última raíz, omo en su individualidad simple, constituyen la soberanía del Estado. La dealidad que constituye la soberanía es la misma determinación, según la cual o que se llaman partes en el organismo animal no son partes, sino miembros, nomentos orgánicos del animal que, aislándose y queriendo subsistir por sí, ngendran la enfermedad... Como la soberanía es la idealidad de todos los de- echos particulares, sucede fácilmente, con gran frecuencia, que se la toma por l simple poder y por lo arbitrario, vacío, y se la confunde con el despotismo. 'ero el despotismo es un estado de ilegalidad, un estado en donde la voluntad articular como tal, sea la voluntad de un monarca o de un pueblo, es la ley,), mejor dicho, se substituye a la ley; mientras que en un estado legal, consti- ucional, la soberanía forma la idealidad de los intereses diversos y de las di- ersas esferas, de tal modo, que cada una de las esferas no constituye un mo- nento independiente, un momento que en sus fines y en los modos de su ctividad se aisla y se concentra exclusivamente en sí mismo; sino a la vez un nomento cuyos fines y las modalidades de su actividad se determinan y regu- an por la expresión indeterminada del *bien del Estado.*

Determinando de una manera más concreta esta idea de la soberanía, aña- le el autor: "La soberanía, que al principio no es más que el pensamiento ge- neral de esta idealidad, existe solamente como subjetividad que tiene la certeza le sí misma, en cuanto determinación propia de la voluntad, cuya decisión no se funda sobre una razón; es la soberanía abstracta, a la cual pertenece la últi- ma decisión. Esto es lo que constituye la individualidad del Estado como tal, y el Estado no es uno más que en esta individualidad. Pero la subjetividad no existe en su verdad más que como sujeto; como la personalidad tampoco existe sino en cuanto persona, y en la legislación, en donde la realidad racional se ha desenvuelto completamente, cada uno de los tres momentos de la noción ha desenvuelto también en sus límites su realidad particular y distinta. Por con- secuencia, este momento del todo, que contiene la decisión absoluta, no es la individualidad en general, sino un individuo, el monarca, que constituye la personalidad del Estado, la certeza que el Estado tiene de sí mismo, el punto culminante que absorbe toda particularidad en una individualidad y que de- tiene el conflicto y la controversia de poderes en que el Estado oscila".

§ 102

b) En la esfera especial del gobierno (541) encontramos, por una parte, la división de los negocios del Estado en las ramas que ya hemos determinado, a saber: poder legislativo (542), administración de justicia, poder judicial, poder de la policía, etc., que se reparten en seguida entre autoridades particulares que, en el ejercicio de sus funciones, se apoyan en la ley, lo cual constituye la independencia de sus funciones; pero al mismo tiempo los coloca bajo la vigilancia de una dirección más alta. Hay aquí, por otra parte, la participación de un gran número (543) —cuyo conjunto forma el Estado general— en los negocios del Estado, desde el momento en que hacen entrar en su vida particular, como determinación esencial, la realización del fin general, a la que pueden concurrir individualmente, dándose una educación y una capacidad especiales.

§ 103

c) La conciliación de los Estados (544) tiene por objeto la participación de todos los miembros de la sociedad civil en general, dentro de su condición de hombres privados, en el poder o, mejor dicho, en el poder legislativo (545), es decir, en todo lo que concierne a los intereses generales que no son del dominio del Estado como individuo (la paz y la guerra, por ejemplo), y que, por conse-

(541) Poder gubernamental y no simplemente ejecutivo.

(542) He aquí lo que sobre este particular dice Hegel en su *Filosofía del Derecho*: "En el poder legislativo, tomado en su totalidad, entran de una manera activa los otros dos momentos: al principio el momento *monárquico*, al cual pertenece la decisión definitiva, y después el poder gubernamental en cuanto posee un conocimiento concreto del todo, y al abrazar las distintas partes sabe cuáles son los principios que han llegado a ser un elemento real y permanente del todo, como sabe también de una manera especial cuáles son las necesidades del Estado, y, por último, el elemento constituyente. Es una falsa noción del Estado la que pretende excluir del cuerpo legislativo a los miembros del gobierno. Si representa a los poderes como independientes y, a pesar de su pretendida independencia, los poderes deben limitarse recíprocamente. Pero con esta independencia de los poderes se hace la unidad del Estado, que ante todo debe realizarse".

(543) No todos, sino todos los que reúnen las condiciones exigidas.

(544) El elemento general que pertenece a todos los Estados.

(545) Es decir, que los miembros de los Estados deben participar en cuanto hombres particulares, o en su cualidad de hombres o personas privadas, como dice el texto, en el poder gubernamental, no en el poder gubernamental en su esfera especial, de la que se ha tratado en el parágrafo precedente, sino en cuanto este poder es también poder legislativo. Así el poder gubernamental es, también, poder legislativo y éste, en su caso, de cierto modo, poder gubernamental. En este sentido, y en sus límites, los Estados participan de este poder.

ıencia, no son de la incumbencia exclusiva del poder real. Por ¡ta participación, la libertad y las concepciones subjetivas, así como ı opinión general que las expresa, pueden producirse y realizarse, experimentar la satisfacción de ver que tienen un valor.

COMENTARIO

Relativamente a la constitución, lo que marca sus diferencias le la manera más determinada, es la división en constitución demorática, constitución aristocrática y constitución monárquica. Estas onstituciones se deben considerar como formas necesarias en el lesenvolvimiento del Estado y, por lo tanto, en su historia. Es, por :onsecuencia, hacerse una noción superficial y falsa, el considerarlas :omo un objeto de elección (546).

§ 104

En cuanto son finitas y transitorias las formas puras de su necesidad, son acompañadas, en parte, por las formas de su degeneración, etc., en parte por las formas que han atravesado (547) las últimas, las cuales no deben ser confundidas con estas formas verdaderas. Por consecuencia de esta semejanza, es decir, por lo que se encuentra en la cima del estado de la voluntad de un individuo, se podrá dar al despotismo oriental el nombre vago de monarquía feudal, a la cual no cuadraría menos el nombre hoy en boga de monarquía constitucional. La diferencia esencial entre estas formas y la verdadera monarquía consiste en el contenido de los principios de derecho, que gobiernan y encuentran en el poder del Estado su realidad y su garantía. Estos principios, es decir, la libre posesión de la propiedad, la libertad personal, la sociedad civil y su industria, las corporaciones y la actividad de las diversas ramas de la autoridad reguladas por la ley, son las que hemos visto desenvolverse en las esferas precedentes.

La cuestión más debatida es la de saber en qué sentido debe entenderse la participación de las personas privadas en los negocios del Estado. Porque en principio se deben considerar como personas privadas los miembros de las asambleas de los Estados, bien se les tome en sí mismo como individuos, bien se les tome como repre-

(546) Como legislaciones que una nación puede elegir y darse a voluntad.
(547) Las formas de transición anteriores.

sentantes de un cierto número o del pueblo. Es general la costumbre de llamar pueblo al agregado de personas privadas. Pero tal agregado es el *vulgus*, y no el *pópulus*, y bajo esta relación el único fin del Estado consiste en hacer que un pueblo no exista y no ejerza un poder y una acción bajo esta forma de agregado. Un pueblo que se encuentra en esta condición sería un pueblo en delirio, un pueblo en donde dominarían la inmoralidad, la injusticia y la fuerza salvaje y ciega. Esto sería el mal desencadenado y en estado caótico, con la diferencia de que el mal es un ser espiritual, se anula por sí mismo. Con frecuencia se ha presentado este Estado como el de la verdadera libertad; sin embargo, por lo que toca a la participación de todos en los negocios generales, para que tenga un sentido no se debe presuponer un orden de cosas irracional, sino un pueblo ya organizado; es decir, un pueblo que tiene ya un gobierno. En cuanto a la razón de esta participación, no hay que buscarla ni en la superioridad posible de las miras particulares del hombre privado sobre las miras del funcionario público, porque lo que ocurre es precisamente lo contrario, ni en la preferencia que es preciso dar a una voluntad honrada que se proponga el bien público, porque lo que se proponen ante todo los miembros de la sociedad civil son sus intereses particulares o los intereses de su corporación privilegiada (548), como tenía lugar, ante todo, bajo el régimen feudal. La experiencia nos demuestra cómo Inglaterra, por ejemplo, cuya legislación es considerada como la más libre, porque el hombre privado ejerce allí una acción preponderante sobre la dirección del Estado, está más atrasada que otros pueblos civilizados de Europa en la legislación civil y penal, en el derecho y la libertad, que conciernen a la propiedad, en las instituciones que tienen por objeto el arte, la ciencia, etc., y la libertad objetiva; es decir, el derecho racional allí se sacrifica más bien a la libertad formal y a los intereses privados, lo cual puede constatarse hasta en la propiedad y las instituciones de la Iglesia (549).

La razón de una participación del hombre privado en la cosa pública es preciso colocarla, en parte, en su sentimiento más concreto y, por tanto, más profundo (550) de las necesidades generales, pero sobre todo y esencialmente en el derecho del espíritu gene-

(548) Privilegiada en el sentido de institución legal sancionada por los poderes constituídos.

(549) En las disposiciones que deben ser destinadas a la religión.

(550) Más penetrante.

al [551] de un pueblo a manifestarse exteriormente bajo una forma gualmente general, y por una actividad determinada y bien ordeıada su voluntad en los negocios públicos, de donde nace esta saisfacción que entretiene en él la vida, vida que comunica a los que stán encargados de la administración del Estado, y hace que éste ıo olvide que, si tienen deberes que cumplir, tienen también dere:hos. Los ciudadanos forman en el Estado el número [552] incomɔarablemente más grande y un número compuesto de personas. Por :onsecuencia, la razón volitiva representa su existencia en estas úl:imas bajo la forma de una multiplicidad de seres libres o de una ;eneralidad de la reflexión, cuya realidad es mantenida por una ɔarticipación en el poder del Estado [553]. Pero ya hemos encon:rado en la sociedad civil este momento en donde los individuos ;e elevan de la esfera de la generalidad exterior a la de la generalidad ;ubstancial o la especie —a los Estados— y esto, sólo bajo la forma orgánica del individuo como tal —por el procedimiento demo:rático de la elección—; pero en cuanto momento orgánico, en cuanto miembro de un Estado, el individuo debe intervenir en los negocios públicos. Una potencia, una actividad cualquiera, no debe producirse y obrar en el Estado bajo forma indeterminada e inorgánica, es decir, siguiendo el principio de la pluralidad y de la multitud.

Esto es también [554] lo que ha hecho considerar las asambleas de los Estados como constitutivas del poder legislativo. Pero con error se han considerado así. Estas asambleas no son más que una rama de este poder, del que las diversas autoridades gubernamentales forman parte esencial, y en dónde entra como elemento absoluto el poder real, a que pertenece la última decisión. Hay que añadir que en un Estado constituido, la acción legislativa no puede ser más que un desenvolvimiento de las leyes existentes; y las que se llaman leyes nuevas sólo son consecuencias de leyes particulares o de detalle, cuyo contenido ha sido elaborado y hasta fijado con frecuencia por la práctica de los Tribunales de Justicia. En cuanto a la ley de presupuestos si, por una parte, exige el concurso de los Estados, por otra, entra en las atribuciones esenciales del gobierno.

(551) Común.
(552) La turba, la multitud.
(553) Una generalidad, una unidad abstracta o exterior.
(554) Esto, el que no se consideren el Estado y sus poderes como un todo orgánico.

Sólo y propiamente se le da el nombre de ley, en el sentido de que abrazaría una gran parte o, mejor dicho, el círculo entero de los medios externos del gobierno. Si los presupuestos se extienden al conjunto, no se relacionan, sin embargo, por su naturaleza más que con las necesidades mudables. ¿Se quiere considerar como pasivamente la parte esencial y principal de las necesidades? En este caso más bien se tendrá una ley de presupuestos, que poseerá el carácter de una ley verdadera. Pero en este caso sería preciso también hacerla una vez y de una manera definitiva, y no renovarla todos los años o en épocas cercanas. Porque sólo con esta condición sería una ley. Lo que varía en los presupuestos, y según el tiempo y las circunstancias, no concierne, en realidad, más que a la más pequeña parte del total, y la decisión que regula este punto, no puede tener el carácter de una ley. Y, sin embargo, no es, ni puede ser, más que esta parte variable e insignificante, y que sólo es discutible y puede ser sometida a una discusión variable y anual, a la que se da el nombre pomposo de *vote du budget,* es decir, de la totalidad de los presupuestos. Una ley que debe ser renovable todos los años, no es una verdadera ley. Esto, que es visible hasta por el sentido común, que, sobre distinguir el universal en y por sí, en tanto que es contenido de una verdadera ley del universal de la reflexión, que conforma a su naturaleza, abraza lo múltiple de una manera puramente exterior.

El nombre aplicado a la determinación anual de las necesidades del presupuesto, no sirve más que para entretener la ilusión de la reparación presupuesta del poder legislativo y del poder gubernamental, como si esta reparación pudiera realmente tener lugar; y, además, sirve para disimular el hecho de que el poder legislativo, por su voto decisivo sobre los presupuestos, usurpa las atribuciones especiales del gobierno. En cuanto a la razón que se alega de votar siempre de nuevo el presupuesto, y que consiste en decir que la asamblea de los Estados tiene por ello a su disposición un medio de restricción contra el gobierno y, por consecuencia, una garantía contra su arbitrariedad, es una razón superficial y aparente, porque la organización de los presupuestos es una necesidad, que no admite condición y que se une a la estabilidad del Estado. Y la estabilidad del Estado no podría ser puesta en duda todos los años; ni el gobierno podría arreglar ni sancionar siempre de nuevo, y por un tiempo limitado, la administración de la justicia, a fin de reservarse un medio de vigilancia contra los ciudadanos amenazándoles con

a suspensión de la ley, con la muerte y con el pillaje. Por otra parte, :uando se representa como una relación de esta forma, que podría ;er útil y necesario tener entre las manos un medio de constreñiniento, de un lado, se parte de la falsa noción de un contrato entre l gobierno y el pueblo y, de otro lado, se presupone entre ellos la)osibilidad de una escisión que, en general, no se debe admitir entre a constitución y el gobierno (555). Que si por ayudarse de este nedio de violencia se representa esta posibilidad como una posibiidad que se haya realizado, será necesario decir que tal ayuda conlucirá más bien a la anarquía y a la disolución del Estado y a un)rden de cosas donde no habrá gobierno, sino solamente partidos, r donde el orden no podrá existir más que por la violencia y la)presión que un partido ejercerá sobre el otro. Representarse la or;anización del Estado como una constitución fundada simplemente obre el entendimiento, es decir, como un equilibrio mecánico de 'uerzas, donde en lugar de su unidad interna se tiene una relación, londe estas fuerzas son exteriores una a otra, es hacerse del Estado ına noción que está en oposición con su idea fundamental (556).

(555) Es decir, que en la idea del Estado no podría haber tal escisión.

(556) Así, el gobierno constitucional es el más perfecto, o, según Hegel, l gobierno de la razón desenvuelta. Se puede considerar el gobierno constiucional como una especie de combinación de las formas monárquica, aristorática y democrática; pero si es una combinación de estas tres formas, en llas estas tres formas no son más que lo que son en sí mismas, fuera de esta ombinación; esto es, que las tres formas son transformadas en y por el go›ierno, quien no podría transformarlas sino envolviéndolas en su unidad, ›orque constituye una fórmula política más concreta y más profunda. Lejos .e ser el gobierno constitucional un gobierno artificial, como se dice general:iente, es el gobierno más racional; su racionalidad consiste en que expresa y ealiza mejor que toda otra organización política la noción del Estado, según a forma y según el contenido. Porque según la forma, encontramos en él lo 'eneral: *poder legislativo;* lo particular: *poder gubernamental,* y lo individual: *›oder real.* Según el contenido, encontramos la ley como expresión de las ne:esidades y de los intereses generales o de la voluntad general, y después as necesidades y los intereses particulares aportados a la ley, y, por último, a satisfacción del cuidado y la necesidad suprema: la unidad.

Sin embargo, no hay que representarse estos tres poderes como limitando :l uno al otro o como en equilibrio, porque en el primer caso es siempre la ınidad del Estado, o no hay más que una unidad exterior, contingente y arificial; y en el segundo caso, no hay más que poderes que se neutralizan y se nmovilizan, no hay en el fondo unidad verdadera, porque la unidad verdadera ıo existe más que allí en donde hay unidad en las diferencias, y en donde :lla, por consiguiente, domina y mueve las diferencias. Tal es la unidad de la 'ida, y tal, con razones más sólidas, la unidad del Estado. Por consecuencia, stos tres poderes están constituidos de tal modo que, mientras por una parte orman cada uno un todo distinto, una totalidad, pasan, por otra parte, el ıno al otro, de tal manera que en su diferencia no se limitan, sino que llegan, ›or el contrario, a su naturaleza real y a su unidad. Así, el poder legislativo, › lo que es lo mismo, la ley, implica, sea como fin, sea como condición, sea

§ 105

En fin, hay en el Estado el lado por el cual constituye la realidad inmediata de un pueblo distinto y marcado con una determinación natural. (557). En tanto que individuo distinto, un Estado excluye a otro, que es para él también un individuo. La arbitrariedad y la contingencia (558) penetran en la relación de los Estados, porque los Estados son personas que forman un todo autónomo, y que, por consecuencia, la naturaleza universal del derecho no alcanza en relación a su realidad, y permanece allí como un derecho que debe ser. Esta independencia de los Estados hace del conflicto que

---

como elemento directo y activo, el poder gubernamental; y éste presupone, y a la vez implica la ley, no sólo porque la realiza o, como suele decirse, la ejecuta y aplica, sino porque interviene directa e indirectamente en la confección de la ley, porque un poder que estuviera absolutamente excluído de toda acción y de toda intervención en el poder legislativo, no sería un gobierno.

Por último, el poder real es también esta totalidad; pero además es la unidad concreta de los otros dos poderes, es decir, la unidad de donde emanan estos dos poderes, y frente a la cual estos poderes no son más que momentos subordinados, de tal suerte que fuera de esta unidad no son más que rudimentos abstractos de simples posibilidades. Esta unidad es, pues, el acto absoluto que vivifica los demás poderes y, por consecuencia, el organismo social entero. Esta unidad es el principio absoluto de toda organización política. Pero mientras en la monarquía pura no hay más que una unidad abstracta y formal, la voluntad inmediata y sensible, y por tanto irracional del monarca, y en la democracia no hay más que una unidad exterior, la unidad de la reflexión, es decir, la relación exterior y contingente de voluntades atomísticas, en la monarquía constitucional existe la unidad real y desenvuelta del espíritu nacional. Esta unidad es la persona real, cuyo *yo lo quiero* constituye el punto culminante, la piedra angular del edificio social. Este *yo lo quiero* es un acto abstracto y subjetivo, que implica y contiene la existencia objetiva del ser social, porque la persona real es la personalidad y la individualidad misma de la nación, y el *yo lo quiero,* en cuanto acto de esta personalidad, es la expresión, el *fiat* de la soberanía nacional. Sin embargo, esta personalidad no es una personalidad electiva, sino natural y hereditaria. En general, se explica la herencia del poder real por lo útil, es decir, por las ventajas que hay en que la monarquía sea hereditaria, porque así se impide la formación y la lucha de las facciones, y se mantiene la unidad del Estado. Está claro que éste no es el principio, sino una consecuencia de la herencia, porque si la herencia impide las facciones, se debe a que hay en ella una virtud propia e inherente a su naturaleza, que produce esta consecuencia, y así es un elemento esencial, un derecho inherente a la realeza. Este derecho está, en efecto, comprendido en la idea del Estado y de la soberanía nacional, porque en cuanto esta soberanía es el derecho absoluto que domina y engendra todos los demás derechos, es permanente e inalienable y no está sometida a una voluntad arbitraria y contingente; la realeza, en cuanto expresa y realiza esta soberanía, es también, por la misma razón, transmisible, permanente e inalienable.

(557) La determinación natural son aquí las condiciones y las circunstancias físicas que concurren en un pueblo como cuerpo de la naturaleza espiritualizada.

(558) Arbitraria en el sentido de voluntad contingente, que quiere y no puede realizar lo universal.

se eleva entre ellos una relación, donde domina la fuerza (559), el estado de guerra, donde el espíritu general de un pueblo se determina con un fin particular. La conservación de su independencia enfrente de otro pueblo; esto es lo que conduce al Estado, donde la nota distintiva es la valentía (560).

§ 106

La guerra muestra la substancia del Estado en su individualidad, yendo hasta la negación abstracta (561), en tanto es poder donde se absorben y se anulan (562) la independencia particular del individuo, y este momento donde aquél está como sumergido en la existencia exterior de la propiedad y de la vida natural, y que conserva la substancia común sacrificada a su intención, esta existencia natural y particular y admitiendo o negando toda aparición que se debe contra ella (563).

DERECHO EXTERIOR DEL ESTADO

§ 107

La guerra pone en juego la independencia de los Estados, pero produce también el reconocimiento recíproco de las libres individualidades de los pueblos; y las convenciones de la paz, que deben durar eternamente (564), establecen este reconocimiento general, como también los derechos particulares que regulan las relaciones de los pueblos entre sí. El derecho exterior del Estado se apoya en parte sobre los tratados positivos, y a este propósito no contiene más que los derechos a los cuales falta la realidad verdadera (565); en parte, sobre lo que se llama *derechos de los pueblos* (566), donde el principio general es el reconocimiento presupuesto de los Estados, prin-

(559) Una relación de la fuerza, dice el texto.
(560) *Estado de la valentía*: expresión más general que la de *estado militar*.
(561) Porque la guerra se aisla en un fin, en el que desaparecen todos los demás.
(562) En donde se siente como una cosa vana y sin realidad.
(563) Véase este punto en la *Filosofía del Derecho*, del mismo autor.
(564) Esta es la fórmula que suele consignarse en todos los tratados de paz.
(565) Los tratados sólo pueden tener un valor limitado, pasajero y contingente, puesto que la voluntad soberana de un pueblo, es una voluntad particular que no puede realizar el derecho universal.
(566) Es decir, derecho que un pueblo tiene a existir y a ser reconocido como tal, por lo mismo que es un pueblo.

cipio que pone un límite a la acción de unos Estados sobre otros, de tal suerte que la paz es posible. Este derecho distingue también al individuo, considerado como persona privada del Estado, y, en general, se apoya sobre las costumbres (567).

HISTORIA DEL MUNDO

§ 108

El espíritu determinado de un pueblo, desde el momento que es un espíritu real, y que la naturaleza es una condición de su libertad (568), contiene por el lado natural, como momento, el elemento geográfico y climatérico (569). Está en el tiempo, y, considerado en su contenido (570), tiene necesariamente un principio particular, y debe recorrer, conforme a este principio, los diversos momentos del desarrollo de su conciencia y de su realidad. Tiene una historia dentro de sí mismo. En tanto que espíritu limitado, su independencia es subordinada, lo que hace que absorba en la historia universal del mundo, en el cual los eventos expresan el movimiento dialéctico de los espíritus particulares de los pueblos, la *justicia del mundo* (571).

§ 109

Este movimiento es la voz por la cual la substancia espiritual entra en posesión de su libertad, el acto por el cual se realiza en ella el fin absoluto del universo y el espíritu se eleva de su estado virtual a la conciencia, y a la conciencia de sí, y, por consecuencia, a la manifestación y a la realidad de su esencia absoluta, y se coloca así como espíritu exteriormente universal (572), como *espíritu del mundo*. Por esto, este desenvolvimiento tiene lugar en el tiempo y en existencias limitadas (573), y estudiarlos, por tanto, es como historiar los espíritus de los pueblos, constituyendo los momentos di-

(567) Véase sobre este punto la *Filosofía del Derecho*, del mismo autor.
(568) La libertad existe en cuanto naturaleza.
(569) Es decir, que las circunstancias físicas, el clima, la posición geográfica, etc., son otras tantas determinabilidades del espíritu de un pueblo.
(570) Este contenido es el valor, el poder intrínseco.
(571) La justicia universal, que es la dialéctica absoluta, que juzga a los pueblos, cuyo juicio forma ese destino.
(572) Es decir, que ya no se trata de un espíritu envuelto y en estado potencial, sino de un espíritu que se ha elevado a la conciencia plena de sí mismo.
(573) En la existencia, dice el texto.

versos y los diversos grados. Cada uno de estos espíritus, como spíritu distinto natural y teniendo una determinabilidad cualitativa, está de tal modo constituido, que no podría llenar más que un olo grado de este movimiento y perfeccionar más que una parte de la obra entera [574].

COMENTARIO

Se dice que se construye una teoría *a priori* de la historia todas as veces que se presupone en la historia un fin absoluto y que se desenvuelven de esta presuposición determinaciones de una manera conforme a la noción. Y a este propósito se ha dirigido a la filosofía el reproche de construir la historia *a priori*. Esto nos lleva a hacer algunos comentarios sobre la manera de escribir la historia. Que haya en el fondo de la historia, y esencialmente en el fondo de la historia del mundo, un fin absoluto; que este fin sea realizado y se realice en ella (esto es lo que se llama plan de Providencia), y que la razón exista, en general, en la historia, esto es lo que la filosofía debe expresamente admitir, y admitir como una necesidad absoluta. Lo que se debe rechazar son las representaciones y los pensamientos arbitrarios, que se presuponen, y con los cuales se quiere hacer acordar los eventos y las acciones. Y de tales precedentes *a priori* es de lo que se puede reprochar a ciertos historiadores de nuestros días, que se reputan puros historiadores. La filosofía es para ellos un vecino inoportuno, porque no se acomoda a sus concepciones arbitra-

(574) Puesto que estos Estados —dice el autor en su *Filosofía del Derecho*— no existen en sus relaciones recíprocas sino como espíritus particulares, en estas relaciones se ve aparecer en sus más grandes proporciones y en toda su intensidad el juego de las pasiones, de los intereses y de los fines opuestos, de los talentos y de las virtudes, de la fuerza, de la injusticia y del vicio, así como de la contingencia exterior: éste es un juego en que el ser social entero y la independencia del Estado se entregan a la contingencia. Los principios de los espíritus de los pueblos son principios particulares y, por tanto, limitados. En estos principios los pueblos, en cuanto individualidades existentes, encuentran su realidad objetiva y la conciencia de sí mismos. Por consecuencia, su destino y sus acciones son, en sus relaciones recíprocas, la manifestación de esta dialéctica, que constituye su finitud, dialéctica que engendra o que se desprende del espíritu universal, del espíritu del mundo, que es el espíritu infinito, que ejerce su derecho supremo sobre estos espíritus finitos en la historia del mundo, que es también la justicia del mundo.

La historia del mundo no es la simple justicia de su poder, es decir, no es la necesidad abstracta e irracional de un destino ciego; pero puesto que el espíritu universal es en y por sí la razón y su ser por sí, en el espíritu, es el saber, la historia del mundo es, según la noción, que no es más que la noción de la libertad, el desenvolvimiento necesario de la razón y, por tanto, de su conciencia de sí y de su libertad; tal es la evolución en donde se manifiesta y se realiza el espíritu universal

rias y fantásticas. Semejantes historias *a priori* proceden en general de la clase de filólogos. En Alemania, antes que en Francia y en Inglaterra, es donde han hecho su invasión, porque la manera de escribir la historia en estos dos últimos países nos ofrece más solidez y madurez. Así se imagina un Estado, un pueblo primitivo que se había encontrado en posesión del verdadero conocimiento de Dios y de todas las ciencias, o bien de los pueblos antiguos, o bien de la historia de Roma, por ejemplo, una epopeya romana que habría sido la fuente de todos los hechos posteriores, a los cuales se concede un valor histórico sobre los primeros tiempos de la historia del pueblo romano, etc. Esto es lo que ha reemplazado ahora a la otra historia imaginaria, que los historiadores pragmáticos (575) han sacado de razones y de relaciones psicológicas. Y hay gentes, cuyo número no es pequeño, que con detalles sin importancia y eventos que no tienen entre sí una relación exterior, los combinan con aplomo imperturbable, a despecho de la historia mejor establecida; esto es escribir una historia sacada de fuente ingeniosa y sabia.

Rechazando esta manera subjetiva de escribir la historia, nos encontramos en oposición directa con la condición que se impone al historiador de que no se debe escribir la historia siguiendo un fin objetivo, condición que en el fondo tiene el mismo sentido que la regla, en apariencia más fundada, de que el historiador debe ser imparcial. Sobre todo en la historia de la filosofía es donde se exige esta condición, como la de que no debe mostrar preferencia por tal o cual doctrina, a la manera del juez, que debe tener la balanza igual entre las partes adversas. Se acordará, sin embargo, al igual del juez, que él cumplirá mal y estúpidamente su cargo si no demuestra interés, y un interés exclusivo, por el derecho; si no hace del derecho su solo y único fin, y se abstiene de hacer juicios. Esta condición impuesta al juez se la puede llamar parcialidad por el derecho, parcialidad que se debe aquí muy bien distinguir de una parcialidad subjetiva. Pero en la imparcialidad que se pide al historiador, esta diferencia se encuentra en las frases insípidas y pomposas, y se rechazan indistintamente estas dos especies de interés (576), exigiéndose de él no aportar ningún extremo ni ningún punto de

(575) El autor alude a la doctrina filosófica, designada en Alemania con el nombre de *pragmatizante,* de la *explicación* o *explicativa,* porque parte de los hechos (*progene*) y se limita a explicarlos de una manera superficial y abstracta con razonamientos extraídos de la observación psicológica.

(576) Es decir, que no se distingue el interés subjetivo del interés objetivo, y se rechazan los dos indistintamente.

vista determinado en la exposición de los eventos y en los juicios, sino de considerar los eventos de una manera completamente accidental, como los encuentra delante de sí en su existencia particular, aislada y sin relación objetiva y necesaria. Se acuerda bien que la historia debe tener un objeto; Roma, por ejemplo, su destino o la decadencia del imperio romano. Ahora bien; se puede ver, por la simple inspección, que es aquél el fin que se presupone, fin que existe en el fondo de los eventos, así como del juicio que se haga sobre ellos, eventos y juicio que por sí tienen una importancia más o menos grande, según la relación más o menos directa que tienen con el fin.

Una historia que no contiene este fin y este juicio, es la obra de un pensamiento fortuito y superficial, y vale tanto como un cuento de niños. Porque el niño exige también que en lo que se cuenta haya por lo menos un fin que le sea dado, y que los eventos y las acciones estén acordes con este fin. El fin substancial en la existencia de un pueblo es para él ser en cuanto Estado y conservarse como tal. Un pueblo que no tiene Estado constituido (una noción como tal) no tiene, hablando propiamente, historia. Así es como hay pueblos que han existido antes de la formación del Estado, como ocurre hoy con las naciones salvajes. Todo lo que un pueblo realiza y todo lo que pasa en el círculo de su existencia, no tiene valor más que por su relación con el Estado. Los eventos que no conciernen más que al individuo, están alejados del objeto propio de la historia. Sucede con frecuencia, ciertamente, que el espíritu general de una época se imprime fuertemente en algunas individualidades notables, de que los rasgos particulares son como un medio engañoso y alejado, donde este espíritu viene a arrojar pálidos reflejos. Se pone hasta un evento de poca importancia; un detalle, una palabra (y la perspicacia del historiador es la que debe escoger esto), no expresa solamente un hecho particular y subjetivo, sino que presenta bajo una forma viva y concentrada una época, un pueblo, un Estado social. Pero la masa de hechos individuales es, en general, una materia superflua, y es rebajar y falsear el objeto de la historia relatarlos con minuciosa exactitud; lo que es necesario leer en los grandes eventos es el carácter esencial del espíritu y de su tiempo. Así se ha tenido razón al relegar en la novela la descripción y el retrato de los acontecimientos particulares y de la vida individual, y se da prueba de buen gusto combinando lo que hay de particular y de accidental en la vida con una materia igual-

mente accidental, tal como la novela la toma entre los elementos de la vida privada y las pasiones individuales; pero entrelazar en interés de la verdad los acontecimientos insignificantes del triunfo y de la vida individual con los intereses generales, es ir, no sólo contra el juicio y el gusto, sino contra la verdad de la noción objetiva, porque la verdad para el espíritu es solamente lo que hay de substancial en los seres. La contingencia, la acción de hechos insignificantes y sin contenido, no tienen realidad para él; poco importa, por otra parte, que estos hechos tengan fundamento histórico o que sean, como en la novela, creados por la imaginación y atribuidos a tal nombre y a tales circunstancias.

En cuanto a la biografía, haremos notar que parece estar en oposición directa con un fin general; pero la biografía tiene también por substancia el mundo de la historia, en el que se encuentra mezclado el individuo y que se refleja hasta en lo que se llama originalidad, *humor*, etc., y le imprime un carácter más elevado. No hay en ella más que los acontecimientos, que no tienen otra fuente que los movimientos del corazón (577), que no forman parte del dominio de la historia y no tienen interés para ella.

Ordinariamente, la condición de imparcialidad que se impone a la historia de la filosofía, y también a la historia de la religión en general, y a la historia de la Iglesia, contiene más expresamente aún la exclusión de todo fin objetivo (578). Pero lo mismo que nosotros hemos visto al Estado constituir el objeto al cual se debe referir todo juicio sobre los acontecimientos que forman la materia de la historia política, así la verdad debe ser aquí el objeto al cual se deben referir los hechos y los acontecimientos particulares del espíritu; sin embargo, se desea más bien partir de la suposición opuesta, de que estas historias no tienen por contenido más que fines subjetivos; en otros términos, que ellas no tienen por contenido un objeto absoluto, la verdad, sino opiniones, representaciones; y esto es necesario creerlo, por la razón sencilla de que no hay nada de verdad a los ojos del que parte de esta suposición; el amor de la verdad es parcialidad, entendiendo esta palabra en sentido ordinario, es decir, en el sentido de la parcialidad que se tiene por las opiniones y las simples representaciones, que estando todas sin valor real son indiferentemente admitidas; la verdad histórica se

(577) *Dar nur Gemüthliche.*
(578) Véase sobre este punto la *Historia de la Filosofía,* del mismo autor.

educe así a la exactitud, a la exposición exacta del elemento exterior de la historia y a un juicio sobre esta misma exactitud, es lecir, a un juicio que no versa más que sobre la cualidad de los ıcontecimientos, y al cual escapan la necesidad y la noción. Pero i en la historia política, Roma, el imperio alemán, etc., ofrecen en 'ealidad objetos y fines reales a los cuales se deben referir los acon- :ecimientos y que deben servir de base a su apreciación, con más 'azón que el espíritu universal mismo, su conciencia y la conciencia le la ciencia constituyen un objeto, un contenido y un fin verdaleros y reales, a los cuales los fenómenos están absolutamente sonetidos y coordinados, de tal suerte que no sólo todo su valor, sino su existencia, viene de su relación con este espíritu; es decir, del juicio que lo refiere y lo reduce a su espíritu, y que hace que este espíritu le sea inherente. Porque en la marcha del espíritu (y el espíritu, no solamente se cierne sobre la historia, como se cierne sobre las aguas, sino que hace la trama de ella y es el principio motor), la libertad, es decir, el desarrollo del espíritu según su noción, no el principio determinante, y que su noción sea su extremo final, es decir, sea la verdad, porque el espíritu es conciencia [579]; en otros términos, que la razón esté en la historia es, pues, una creencia al menos plausible, pero que forma precisamente en seguida el objeto del conocimiento filosófico [580].

§ 110

La liberación del espíritu, liberación donde el espíritu entra en poder de sí [581] y realiza su verdad y el trabajo que produce esta liberación, constituyen el derecho supremo y absoluto. Esta es la conciencia de un pueblo particular, que llega a tal grado de desarrollo del espíritu universal como existencia, y que hace la realidad objetiva donde este espíritu deposita su voluntad. Enfrente de esta voluntad absoluta, la voluntad de otros pueblos no tiene derecho, porque es el pueblo que representa esta voluntad el que domina el mundo. Pero este pueblo es también la voluntad del espíritu universal, la propiedad, que no es más que un grado donde

(579) Porque la verdad que no tiene conciencia de sí misma, que no se sabe, que no se piensa, no es la verdad.

(580) El objeto y la realidad de la filosofía consisten precisamente en esta demostración y en esta verdad.

(581) Se alcanza a sí mismo.

este espíritu se detiene un instante, y que salta y llega a su destino y a la justicia absoluta.

§ 111

Si este trabajo, que se completa en la realidad, aparece como producto y obra de la actividad individual, relativamente a su contenido substancial, como a los individuos, no son más que momentos; y el lado subjetivo, que les pertenece en propiedad, no es más que la forma vacía (582) de la actividad. Por consecuencia, la parte que toma en esta obra substancial, que no ha determinado ni preparado, es una simple generalidad formal de la representación subjetiva, es *la gloria* que constituye su recompensa (583).

§ 112

El espíritu de un pueblo está unido a la necesidad de la naturaleza y colocado en las condiciones de la existencia exterior. La substancia social, en sí infinita, es en él (584) una substancia particular ilimitada, y la contingencia se refiere a su lado subjetivo (585). Es una moralidad social que no tiene conciencia de sí (586). Y la conciencia que la constancia social tiene para este pueblo de su contenido, es la conciencia de un contenido que está en el tiempo y que está en relación con una naturaleza y con un mundo exterior (587). Pero en la vida social hay un espíritu pensante, y este espíritu es el que anula y absorbe en sí lo que hay de finito en el espíritu de un pueblo, en sus intereses corporales, en sus leyes y sus costumbres, y que se eleva al conocimiento de su propia esencia. Este conocimiento no puede, sin embargo, eximirse de la limitación inherente al espíritu de un pueblo (588). Pero el espíritu que piensa la historia del mundo, borrando las limitaciones de los espíritus de diferentes pueblos, así como lo que hay en el mismo de exterior y temporal (589), alcanza su universalidad concreta y se eleva al

(582) Vacía con relación a este contenido substancial.

(583) Esto se aplica, sobre todo, a los grandes pueblos y a las grandes individualidades.

(584) En cuanto que esta substancia social existe por sí en este pueblo.

(585) Al lado subjetivo de la substancia social.

(586) Que es la obra de una conciencia imperfecta, incontingente.

(587) En cuanto es una relación que está en el tiempo.

(588) Esto se aplica al arte y a la religión, que no pueden libertarse del elemento inmediato, es decir, de la naturaleza y del espíritu nacional.

(589) Su propia temporalidad, su mundialidad traducida exteriormente.

ɔnocimiento del espíritu absoluto, que en tanto espíritu es la verad eternamente real, donde la razón científica (590) existe en su bertad, y por la cual la necesidad, la naturaleza y la historia, no ɔn más que instrumentos de su manifestación y como la imagen ꞩplendente de su gloria (591).

COMENTARIO

Ya hemos hablado en la introducción a la *Lógica* del proceimiento formal de la elevación del espíritu a Dios (592). Por lo ue concierne al punto de partida de esta elevación, Kant ha escoido el más exacto en el sentido de que él ha considerado la creenia en Dios como teniendo su fuente en la razón práctica. Porque l punto de partida encierra *implícito* el contenido o la materia, ue hace el contenido de la noción de Dios. Pero el verdadero conenido, el contenido concreto de esta noción, no es ni *El Ser* (prueba osmológica), ni la *actividad, siguiendo un fin* (593) (prueba psicoeológica), sino el espíritu, donde la determinación absoluta es la azón activa, es decir, la noción que se realiza y determina ella misna, es decir, aun la libertad. En la doctrina kantiana esta elevación del espíritu subjetivo a Dios, que se completa en esta determinaión, viene por una inconsecuencia y por una especie de movimiento etrógrado a un *postulado*, a una simple posibilidad (594), como, en otros términos, la oposición de la finitud, que esta elevación a la verdad hace desaparecer, se encuentra restablecida de una manera inmediata como una posición que tiene un valor y que contiene la verdad (595); este es el lado erróneo de esta doctrina, que hemos examinado precedentemente (596).

Hemos también demostrado más arriba, relativamente a la mediación que constituye la elevación del espíritu a Dios, que se debe, sobre todo, considerar el momento de la negación, por el cual el contenido esencial del punto de partida se libra de su finitud y se

(590) *Wissendi Vernunft.*
(591) Es decir, que la necesidad, la naturaleza y la historia, no son más que los vasos que contienen el licor precioso e incorruptible, el espíritu absoluto.
(592) Véase sobre este punto el trabajo del mismo autor que se titula *Pruebas de la existencia de Dios.*
(593) *Zweekmärrigs Thätigkeit.*
(594) Un simple deber ser.
(595) Que es verdadero y valiente.
(596) Véase la *Lógica,* del mismo autor.

produce en su libertad. Este momento que, bajo su forma lógica, no tiene más que un valor abstracto, recibe aquí su más concreta significación. El fin de donde se parte aquí es la conciencia de sí social en su realidad (597); la negación por la cual lo finito eleva su espíritu a la verdad, consiste en realizar en el mundo social un conocimiento purificado de toda opinión subjetiva y libertar a la voluntad del egoísmo, de los deseos. La verdadera religión y la verdadera religiosidad, no pueden salir más que de la moralidad social, y son esta moralidad pensante, es decir, esta moralidad que entra en posesión de la conciencia de la libre universalidad de su esencia concreta. Esto no es en ella y por ella más que la idea de Dios alcanzada en su espíritu libre. En vano se buscaría la verdadera religión y la verdadera religiosidad fuera del espíritu social.

Pero sucede aquí lo que sucede, en general, a la vista del pensamiento especulativo. Queremos decir que en esta generalización lo que se produce como consecuencia y como ser engendrado, es más bien el principio primero y absoluto de esto, por el intermedio del cual parece ser conducido; y, por consecuencia, aquí también la esfera del espíritu se presenta como el principio que hace la verdad de sus mediaciones.

Aquí está, por consecuencia, el lugar de examinar más de cerca la relación del Estado y de la religión y las opiniones (598) que tienen acerca de este efecto. La consecuencia inmediata de lo que precede es que la moralidad social es el Estado referido a su momento externo substancial, momento que el Estado desarrolla y realiza, y que la religión es el principio substancial (599) de esta moralidad, así como del Estado. Considerando esta relación, el Estado se apoya sobre el sentimiento social (600), y éste sobre el sentimiento religioso. Por esto, la religión es la conciencia de la absoluta verdad, el derecho y la justicia, el deber, la ley; en una palabra, todo lo que debe ser mirado como verdadero en ese mundo de la libre voluntad, no tiene valor más que en tanto que participa de esta verdad, que a ella se refiere y que de ella se deduce. Pero la

(597) La conciencia de sí real y social completamente desenvuelta que ha establecido su contenido, y se ha elevado a una esfera más alta.

(598) Este punto lo trata el autor de una manera más especial y detallada en su *Filosofía de la Religión*.

(599) *Die Substemtiahtät*.

(600) La sociabilidad es el fundamento y el substracto sobre el que se eleva el Estado.

erdad social (601) no podría deducirse de la religión más que en anto que esté en posesión de su contenido verdadero, es decir, que osea la conciencia de la verdadera idea de Dios. La moralidad soial es el espíritu divino, que habita la conciencia de sí presente y eal, en tanto es conciencia de un pueblo y de los individuos que e componen. Esta conciencia de sí, replegándose en su realidad mpírica y haciendo presente así su verdad, no encuentra en su creenia y en su conciencia (602) más que lo que posee en la certeza de sí 603) y en su realidad espiritual. Estas dos cosas no podrían ser separadas. No puede haber dos conciencias, una religiosa y otra social, ue difiera de aquélla por su valor y su contenido (604). Sin embargo, siguiendo la forma, es decir, por el pensamiento y el conocimiento (porque la religión y la vida social incumben a la inteligencia y son nomentos del pensamiento y del conocimiento) (605), en el con-

(601) El ser social verdadero, es decir, el derecho y la justicia verdaderos y racionales.

(602) *Seinem Sewissem.*

(603) La afirmación de sí mismo, es la afirmación de la conciencia y en a conciencia.

(604) También la conciencia de sí, replegándose sobre sí misma en las profundidades de la realidad empírica, hace caer sobre la conciencia su verdad, es decir, la verdad que habita en ella y que es su propia verdad. Hay así algo como una doble conciencia, la conciencia de la realidad empírica, es decir, de la esfera social, y la conciencia de la verdad, es decir, de la verdad absoluta en cuanto verdad religiosa y, por consiguiente, en cuanto esencia. Ahora bien; estas dos conciencias no son dos esferas o dos momentos de la conciencia de sí, o mejor dicho, de *esta* conciencia de sí, es decir, de la conciencia de sí, tal y como aquí existe, desde el punto de vista en que nos hemos colocado; de tal forma, que yendo de la esfera empírica a la esfera de la verdad, la conciencia de sí no sale de sí misma y no encuentra en su creencia un mundo, un objeto que le sea extraño, sino un objeto que es su propio objeto, que afirma, al afirmarse a sí misma, o como ya se ha dicho, que se encuentra en la certeza de sí misma y en su realidad espiritual. (Hegel). *Lógica.*

El autor designa con el nombre de *realidad empírica* la esfera social, entendiendo así, no que la idea o la verdad no están en el ser social, sino que están allí empíricamente, de una manera exterior y representativa, mientras en la conciencia religiosa existe la verdad como una y absoluta, aun cuando todavía existe bajo la forma de creencia.

(605) *Son un pensamiento y un saber.* Así, el Estado y la religión tienen un interés común y no son dos conciencias completamente distintas, sino una conciencia política que difiere enteramente por su contenido y por sus elementos constitutivos de la conciencia religiosa. Pero según la forma, es decir, para el pensamiento y el conocimiento, el contenido religioso expresa una más alta verdad que el contenido positivo, porque la religión y la vida social incumben a la inteligencia, son más inteligibles y constituyen un pensamiento y un conocimiento. Podría creerse a primera vista que Hegel ha querido decir aquí que el contenido de la religión y de la vida social no son más que una sola y misma cosa, y que el contenido de la religión no es superior al de la vida social más que en cuanto a la forma. Pero por forma, Hegel entiende la forma absoluta, es decir, la idea, y la idea en cuanto pensamiento y, sobre todo, en cuanto pensamiento filosófico. He aquí por qué para precisar su pensamiento

tenido de la religión como verdad pura que existe en y por sí, y, en consecuencia, como verdad suprema, reside la sanción de la moral social, moral que está colocada en el círculo de la realidad empírica, y así en la religión es en donde la conciencia encuentra el fundamento de la sociedad y del Estado. Es un error monstruoso de nuestro tiempo el de considerar estas dos cosas, que son inseparables, como si fueran separables, y hasta pretender colocarlas una junto a otra en un estado de indiferencia recíproca. Así, cuando llegan a aproximarse la religión y el Estado, se considera a este último como existiendo por sí mismo y como reposando sobre la fuerza y sobre un poder independiente, mientras la religión no constituye más que un elemento subjetivo del individuo, elemento que viene a sumarse al Estado solamente para afirmarlo y como algo puramente deseable (606), de tal forma, que es indiferente que esté en el Estado y que la moral de este último, es decir, el derecho y la legislación, pueden muy bien subsistir por sí mismos, apoyándose en su propia base. En esta indivisibilidad del Estado y de la religión es bueno mostrar cómo la escisión se produce de parte de la religión. Esta escisión concierne en principio a la forma, es decir, a la relación de la conciencia de sí con el contenido de la verdad. Como este contenido es la substancia en cuanto espíritu divino que habita y anima la realidad de la conciencia de sí, éste encuentra en él la certeza de sí mismo y su libertad. Pero aunque el contenido virtual de la religión sea el espíritu absoluto, puede suceder que un elemento de servidumbre resbale del lado de la forma a la conciencia. Y para citar un ejemplo de esta escisión de la forma y el contenido, diremos que se encuentra hasta en la misma religión cristiana.

---

añade, no sólo que el contenido de la religión encierra una más alta verdad *para el pensamiento y el conocimiento*, sino que la religión y el Estado son *pensamientos* y *conocimientos*. Ahora bien; esta forma o este pensamiento, no es solamente forma, sino forma y contenido, o mejor dicho, la unidad de la forma y del contenido. Porque la forma absoluta es la forma que absolutamente ha formado el contenido y que, por esto mismo, es el contenido. Así es como la idea es la idea una y absoluta. Por consecuencia, lo que Hegel ha querido decir aquí es que la religión y el Estado tienen puntos de contacto y un terreno común, pero que en esta relación la religión es, en el orden de las ideas o en el orden de su idea, superior al Estado y es así, sobre todo por y en la forma o pensamiento absoluto, es decir, en la idea filosófica. Porque la idea filosófica o de la filosofía es la idea una y sistemática en la cual las otras ideas encuentran su verdad y su demostración absoluta, de tal suerte, que ni la religión ni el Estado pueden entenderse y demostrarse por sí mismos, sino que únicamente la filosofía puede entenderlos y demostrarlos.

(606) Y no como necesario.

En efecto, aunque para ella el elemento natural no constituye . contenido, ni aun entra como momento en sus elementos constutivos; aunque yo sea este contenido, que no puede ser tomado ıás que en espíritu y en verdad, vemos, sin embargo, a la religión atólica colocar y como fijar en la realidad este espíritu, que tiene onciencia de sí mismo (607). Así, Dios es allí ofrecido en la hostia la adoración de los fieles como una cosa exterior, mientras en la glesia luterana la hostia, como tal, no recibe su consagración, y no lega a ser Dios presente más que en el goce, es decir, en la supreión de lo que hay de exterior en ella y en la fe, es decir, en el espíitu libre, que tiene conciencia de sí mismo. De esta relación funlamental, que no es más que una relación exterior, derivan todas as demás relaciones igualmente exteriores, en donde penetran la uperstición y la esclavitud del espíritu. Así hay también un Estado aico, que recibe la ciencia de las cosas divinas, y la dirección de la voluntad y de la conciencia de otro Estado que, a su vez, no se pone en posesión de esta ciencia por la simple virtud del espíritu, sino que para adquirirla debe recibir una consagración exterior. Y no tiene otro origen este ruego, que no es más que un simple movimiento de labios, o que se realiza fuera del espíritu, en cuanto que el sujeto, en lugar de acudir directamente a Dios, se dirige a otro objeto para que su oración sea escuchada; se dirige, queremos decir, a una imagen milagrosa o a sus reliquias, y espera cosas maravillosas por su mediación. Añádase la doctrina que, en vez de atribuir la adquisición de la justicia y del mérito a la acción, la atribuye a las obras exteriores, y llega hasta admitir que estas obras puedan transmitirse a los demás, y se verá cómo todas estas enseñanzas encadenan el espíritu a la existencia exterior (608), en donde su noción se encuentra obscurecida y viciada en su más íntima esencia, y en donde el derecho, la justicia, la moral, la conciencia, la responsabilidad y el deber, están atacados en su raíz.

A este principio y a sus consecuencias, que esclavizan el espíritu en la esfera religiosa, corresponden necesariamente constituciones y legislaciones que esclavizan el espíritu en la esfera del derecho y la moral social y engendran la injusticia y la inmoralidad en el Estado. Así, se ha sido consecuente cuando se ha elevado la religión

(607) Porque el espíritu absoluto no existe en la religión en cuanto espíritu absoluto en y por sí, sino solamente en sí virtualmente.

(608) Todo liga el espíritu a la exterioridad, y esto hace que el espíritu exista fuera de sí.

católica, teniéndola por la única que puede asegurar la estabilidad de los gobiernos, lo que en realidad se aplica a los gobiernos, cuya existencia se aplica a las instituciones fundadas sobre la esclavitud del espíritu, del espíritu que está constituido para ser moral y socialmente libre; es decir, a instituciones fundadas sobre la injusticia y en un estado de degradación y de barbarie. Pero estos gobiernos ignoran que su poder despótico tiene por base el fanatismo, y que el fanatismo no permanecerá sometido y se revolverá contra ellos cuando dejen de estar bajo el yugo de la inmoralidad y de la injusticia. Porque hay también otra potencia en el espíritu. Frente a esta vida exterior y rota (609), la conciencia se concentra en su realidad interna y libre y despierta en el espíritu de los gobiernos y de los pueblos la sabiduría del mundo, es decir, la sabiduría que toca a lo que hay de absolutamente justo y de racional en la realidad. Con razón se llama sabiduría del mundo a la obra del pensamiento, y de un modo más determinado a la filosofía, porque el pensamiento hace presente la verdad contenida en el espíritu, la transporta al mundo y le comunica una libre existencia en su realidad y en sí misma.

Por esto el contenido reviste una forma distinta. La consecuencia que aporta para el contenido de la moral social, la esclavitud de la forma, es decir, del conocimiento y de la subjetividad, es la de que se presente este contenido como no siendo inherente a la conciencia de sí, como estando separado de ella, de tal suerte que no podría existir verdaderamente, sino colocándose de una manera negativa frente a su realidad (610).

Tal es la falsa moral social que se llama santidad. Pero el espíritu divino, descendiendo a la realidad, hace descender allí la libertad y así hace de esta santidad lo que debe ser en el mundo, es decir, una santidad penetrada por la moral social. De este modo el voto de castidad es reemplazado por el matrimonio y por la institución más alta en esta esfera de la vida humana: la familia. El voto de pobreza (voto que implica una contradicción, puesto que mientras hace consistir el mérito en la entrega del capital a los pobres conduce al enriquecimiento de éstos) es reemplazado por la

(609) Porque el espíritu esclavizado está como disperso en la existencia exterior, y no hay contradicción en él.

(610) Si este contenido no es inherente a la conciencia de sí, será un objeto que no se establecerá más que de un modo negativo frente a su realidad, es decir, a la realidad de la conciencia de sí.

ctividad, que se aplica a la adquisición de la propiedad por medio e la inteligencia y el trabajo y por el establecimiento del derecho n el uso y en el cambio de los bienes, lo cual constituye la moradad en la sociedad civil. Y, por último, el voto de obediencia asiva es reemplazado por la obediencia a la ley y las instituciones el Estado, en la cual consiste la verdadera libertad, porque en el stado es en donde reside y se realiza la razón (611). Tal es la moral a el Estado (612). Así, y sólo así, habrá un derecho y una moral erdaderas. No basta que la religión ordene dar al *César* lo que es el *César* y a *Dios* lo que es de *Dios*, porque se trata, precisamente, e saber lo que es del César, es decir, de la incumbencia del poder emporal, y se sabe demasiado que el poder temporal y el poder spiritual no dejan de atribuirse arbitrariamente, cada uno por su arte, un derecho sobre todas las cosas. El espíritu divino debe peetrar de una manera inmanente en el mundo. Así es como la sabiuría del mundo será una verdadera sabiduría y llevará su justifiación en sí misma.

Esta presencia concreta del espíritu divino en el mundo se maifiesta por las formas de la moral social que acabamos de indicar, s decir, por la moral del matrimonio contra la santidad del celiato, por la moral de la actividad que se aplica a la adquisición e la propiedad y la riqueza contra la santidad de la pobreza y de ı holgazanería, que es su consecuencia; por la moral de la obediena que se debe al derecho del Estado, contra la santidad de la obeiencia que se ejerce fuera del derecho y del deber y en la esclavitud e la conciencia. Con la necesidad del derecho y de la vida social, sí como con el sentimiento de la naturaleza libre del espíritu, nace ı lucha de éste contra una religión que quiere esclavizarlo. Y de ada sirve que la ley y el Estado estén organizados conforme al erecho racional, si se deja que subsista en la religión este principio e esclavitud. Porque aquí hay dos cosas incompatibles; y es una retensión absurda la de querer asignar al Estado y a la religión os dominios separados con la esperanza de verlos en su diferencia ivir en paz uno contra otro y no comprometerse en luchas y que:llas. Los principios sobre los cuales reposa la libertad social, no ueden ser más que principios abstractos y superficiales, y las insti-

(611) El Estado es la razón propiamente dicha que se realiza o se da a realidad.

(612) Es decir, que la moral social, sólo existe en el Estado mientras la zón existe y se realiza en el Estado.

tuciones que de ellos se derivan no podrían mantenerse allí en donde se comprende tan poco la naturaleza de la religión, que se ignora que los fundamentos racionales de la realidad encuentran su más alta confirmación en la vida religiosa y en el lazo que las une a la conciencia de la verdad absoluta. Que se suponga una legislación, por decirlo así, *a priori*, de cualquier manera, por lo demás, que pudiera establecerse fundada sobre principios racionales para su oposición con los principios de la religión nacional, que no admite la libertad del espíritu, y resultaría un absurdo. Al lado de la ley tenemos su aplicación y su ejecución, las cuales son atribuidas a los individuos que componen el gobierno como tal, así como a los individuos que pertenecen a las otras ramas de la administración, y que son suministrados por todas las clases de la sociedad. Ahora bien; es hacerse una extraña ilusión imaginar que estos individuos obrarán exclusivamente siguiendo el espíritu y la letra de la ley política, y de ningún modo siguiendo el espíritu de su religión, donde tienen sus más íntimas complicaciones y sus más elevados deberes. En esta lucha contra lo que la religión representa como sagrado, la ley del Estado opónese como una obra puramente humana y, por consecuencia, aunque haya recibido una sanción y sea ejecutada exteriormente, no podrá resistir mucho tiempo a la oposición y a los ataques del espíritu religioso. He ahí por qué la ley, aunque tiene un contenido racional, viene a estrellarse contra la conciencia, en la cual el espíritu difiere de lo suyo y no le ha dado su sanción. La opinión, admitida en nuestros días, y que consiste en creer que se puede cambiar un sistema político viejo y corrompido, su constitución y su legislación, sin cambiar la religión, es errónea y peligrosa —que se puede operar una revolución sin operar una reformación—; que la vieja religión, sus prácticas y sus enseñanzas sagradas, podrán armonizarse con una legislación que les es opuesta y proporcionar estabilidad a las leyes mediante garantías externas, por ejemplo, de las llamadas Cámaras y del poder que les da de determinar el presupuesto (véase parágrafo 103) y semejantes. No se debe considerar esta pretensión de querer separar el derecho y la ley de la religión más que como un expediente en la impotencia en que se está de penetrar en la profundidad del espíritu religioso y de elevar este espíritu a la verdad. Estas garantías proporcionan apoyos bien frágiles contra la conciencia de los individuos a los cuales está confiada la administración de la ley y, por consecuencia, de estas mismas garantías. Lo que es necesario decir más bien, es que se cae en la más radical y en

a más violenta contradicción queriendo sujetar y encadenar la conciencia religiosa a una legislación de la cual no se conocen la legitimidad y la verdad.

Platón observó la escisión que se había operado en su tiempo entre la religión y el Estado, y las condiciones más profundas que exigía en la religión y en el Estado una libertad que iba adquiriendo más y más la conciencia de su naturaleza íntima.

Comprendió que la verdadera legislación y la vida social verdadera tienen su fundamento íntimo en la idea, en los principios universales y absolutos de la justicia eterna, y que el conocimiento de estos principios es el objeto y la obra de la filosofía. Partiendo de este punto de vista, es como fue llevado a pronunciar la célebre y desacreditada palabra que pone en términos explícitos en boca de Sócrates, de que los pueblos no querrán el fin de sus males más que cuando se dejen gobernar por la idea, y la filosofía y el poder del Estado se encuentren reunidos en un solo individuo. Lo que hay en esta doctrina platoniana es que la idea, que en sí es el pensamiento libre que se determina a sí, no podría llegar a la conciencia más que bajo forma de pensamiento (613), en el que está contenido; que no podría poseer toda su verdad más que elevándose al universal y produciéndose en la conciencia bajo su forma más abstracta (614).

Para comparar de una manera más determinada este punto de vista platoniano con aquel desde el cual consideramos nosotros aquí el Estado en sus relaciones con la religión, es necesario marcar las diferencias de la noción que se refieren esencialmente a este punto. La primera diferencia consiste en que en las cosas de la naturaleza su substancia, el género, difiere de su existencia, donde se encuentra como sujeto. Pero esta existencia subjetiva del género, difiere de la que el género o el universal, en general, en cuanto universal como tal y por sí, recibe en seguida en el pensamiento representativo (615). Esta individualidad ulterior, este fondo sobre el cual se eleva la libre existencia de la substancia universal, es la individualidad idéntica del espíritu pensante (616). El contenido de las cosas naturales no tiene en sí la forma de lo universal y de la esencia, y su indivi-

(613) Bajo forma de idea en cuanto pensamiento de pensamiento, en cuanto idea o idea-pensamiento.

(614) Abstracta en el sentido de limpia de todo elemento sensible.

(615) *Dem Vorstellenden Dentenden.*

(616) Es lo universal que existe por sí, mientras en la naturaleza sólo existe virtualmente.

dualidad no es la forma, que sólo el pensamiento subjetivo por sí posee, y que da en la filosofía a este contenido universal, su existencia propia y distinta (617). La naturaleza humana (618), por el contrario (619), es el espíritu libre, y alcanza la existencia en la conciencia de sí (620). Esta naturaleza absoluta, el espíritu de su realidad concreta, es precisamente este espíritu, del cual la forma, el pensamiento, hace también el contenido. El pensamiento contiene sobre todo, y esto en virtud de la determinación que acabamos de indicar (621), tanto el ser por sí inmediato de la subjetividad, como el universal; y la idea verdadera del espíritu concreto en sí (622), es precisamente la idea que está esencialmente, tanto en una de sus determinaciones, en la conciencia subjetiva, como en la otra, en la universal, y que constituye en una y otra el mismo contenido substancial. Sin embargo, esta forma (623) comprende (624) el sentimiento, la intuición y la representación, y es necesario que la conciencia de la idea absoluta se produzca según el tiempo en estos momentos, y que esté allí en su realidad inmediata como religión, antes de serlo como filosofía.

Esta se desenvuelve y se eleva sobre la religión como sobre su fundamento (625), y de ello nos ofrece un ejemplo Grecia, donde la filosofía ha venido después de la religión, y donde la filosofía cumplió su obra precisamente porque alcanzó y desarrolló completamente en el círculo determinado de su naturaleza esencial el principio que se había manifestado desde el principio en la religión. Sin embargo, la filosofía griega no podía tomar enfrente de su religión más que una posición hostil; y la unidad del pensamiento y la substancialidad de la idea, no podían menos de combatir aquella multitud de dioses y de creaciones ligeras y frívolas, engendradas por la imaginación poética. La forma en su verdad infinita, la subjetividad del espíritu, no se muestra, pues, más que como un pen-

(617) El pensamiento filosófico es el pensamiento absoluto, en donde este contenido general existe en su unidad y en la unidad.
(618) La naturaleza propia del hombre.
(619) A diferencia de los seres de la naturaleza.
(620) Es decir, que la naturaleza humana, en cuanto simple conciencia, llega a la realidad en la conciencia de sí.
(621) De esta determinación según la cual el espíritu es consciencia de sí, pensamiento subjetivo por sí, pensamiento del pensamiento.
(622) El espíritu que posee en sí mismo, y dentro de sí mismo, la plenitud de su existencia.
(623) Esta forma es el pensamiento subjetivo por sí en general.
(624) Como momentos de este pensamiento subjetivo.
(625) *Grundlage.*

amiento subjetivamente libre, que no es idéntico aun con la subsancialidad misma, de suerte que no la ha alcanzado como espíritu bsoluto. Así, la religión pudo bien aparecer la primera vez como ›urificada por el pensamiento puro que existe por sí, por la filoofía, y como no pudiendo existir más que por ella; pero la forma nmanente a la substancia, contra la cual la filosofía griega ha diigido sus ataques, es esta imaginación poética (626). El Estado grie;o, sacado también, como la filosofía, pero antes que ella, de la eligión, expresa, bajo forma de corrupción, la manera exclusiva con ¡ue realiza su idea, virtualmente verdadera (627).

Platón reconoció, con los pensadores de su época, esta corrupión de la democracia y lo que hay de exclusivo en el principio lemocrático, y aclaró el principio substancial del Estado; pero no upo introducir en la idea del Estado la forma infinita del espíritu ubjetivo, forma que no podía manifestarse a su espíritu (628). Esto ıace que no haya libertad subjetiva en su Estado. La verdad, que lebe hacer la vida del Estado, que lo debe organizar y gobernar, ıo la ha alcanzado Platón más que bajo la forma de verdad pen;ada (629), bajo la forma de la filosofía. De aquí estas palabras:

(626) La fantasía. La filosofía griega no se elevó a la unidad, a esta unilad en donde la idea existe y se piensa como sujeto-objeto y en donde existe :sta idea o pensamiento, no de una manera abstracta e indeterminada, sino le una manera concreta y determinada; es decir, estableciendo y desenvolvienlo su naturaleza, su forma y su contenido. En otros términos: la filosofía ;riega no ha pensado la idea en su unidad sistemática. Esto es lo que en pocas ›alabras explica Hegel en su *Historia de la Filosofía,* al decir que en la filo·ofía griega la subjetividad de espíritu no llega a ser idéntica en la substan:ialidad o con el género, lo universal, el ser substancial, de tal suerte que está ·ubstancia permanece en el estado de simple substancialidad; es decir, en el :stado de un elemento exterior, virtual e indeterminado, y no se eleva al es›íritu absoluto. Es un *pensamiento del pensamiento* abstracto e indeterminado. ?or consecuencia de esta indeterminación y de esta ausencia de unidad con:reta y sistemática, la filosofía griega, no pudiendo elevarse a la idea de la 'eligión y determinar esta idea como un momento del todo, debió tomar una ıctitud hostil frente a la religión, o mejor dicho, frente a la religión griega, ›bra de la imaginación poética. Este combate del pensamiento filosófico con;ra la religión, o esta crítica filosófica de la religión, esta exegesis, fue, sin luda, la primera depuración de la religión por la filosofía. Pero esta depura:ión no tuvo, ni pudo tener, más que un resultado negativo, es decir, no pudo ;ener por resultado más que la negación de la religión griega y de esta ima;inación poética, que era la forma que había revestido el espíritu religioso o ¡ue, según la expresión del autor, era inmanente al ser substancial, es decir, ıl ser substancial o a la substancialidad en cuanto espíritu religioso. No fue, ›ues, una depuración de la que pudiera desprenderse la idea de la religión.

(627) La verdadera idea del Estado sólo pudo existir virtualmente en el Estado griego, por lo mismo que allí sólo existía de una manera exclusiva.

(628) Es decir, que ni el espíritu de Platón ni el espíritu de su época, polían aún tomar esta forma.

(629) De la verdad pensada, no sólo en su realidad concreta y absoluta, sino de una manera abstracta.

que los filósofos por mucho tiempo no gobernaron los Estados, o que los que hoy se llaman reyes y jefes de nación no cultivaron seriamente la filosofía, ni los Estados, ni el género humano, pudieron curarse de sus males, y la idea de su república no será mirada como posible y no podrá ver la luz del sol, no fue dado a Platón elevarse a éste, donde él habría podido decir que tan largo tiempo como la verdadera religión no se manifestara en el mundo y no gobernara los Estados, el verdadero principio del Estado no podría penetrar en la realidad, como no podría tampoco ser pensado de manera que alcanzara la idea verdadera del Estado; es decir, de la identidad de la substancia social y de la conciencia de sí [630]. Es solamente en este principio, principio que hace que el espíritu conozca su ciencia como está en sí, absolutamente libre y como tiene su realidad en la actividad que opera su liberación, solamente en este principio en donde reside la posibilidad y la necesidad de la unión del Estado, de la religión y de la filosofía; es, en otros términos, en y por este principio como se cumple la conciliación de la realidad en general con el espíritu del Estado, con la conciencia religiosa y con la filosofía. Por esto la subjetividad que existe por sí, es absolutamente idéntica con la universalidad substancial; la religión como tal, así como el Estado como tal, contienen, en cuanto formas donde existe este principio, la absoluta verdad, de tal suerte que esta verdad, al existir como filosofía, no existe tampoco más que en una de sus formas. Pero la religión, al desarrollarse [631], desenvuelve también las diferencias contenidas en la idea, la cual hace que quede (o mejor dicho, que su existencia deba) aparecer en su primer momento inmediato, y por esto mismo exclusivo, y que deba descender a la existencia exterior y sensible, y, por consecuencia, corromperse y conducir a la servidumbre del espíritu y el trastorno de la vida política. Sin embargo, este principio [632] posee la elasticidad infinita de la forma absoluta [633], con ayuda de la cual triunfa de esta corrupción de sus determinaciones formales, y de lo que estas determinaciones producen en el contenido, y opera

(630) Traducción literal: De la moral social substancial, con la cual la libertad de la conciencia de sí, que existe por sí, es idéntica.

(631) En el desarrollo de ella misma, de su idea.

(632) El principio, la unidad de la substancia social de la conciencia de sí, de la subjetividad, que existe por sí y de la universalidad substancial.

(633) Es decir, de la idea o espíritu absoluto, que es la forma y el contenido de la filosofía.

a reconciliación del espíritu consigo mismo (634). Así es como la conciencia religiosa y la política han concluido por reunirse en un solo principio en la conciencia protestante; es decir, en el espíritu libre, que se conoce en su razón y en su verdad. La constitución y la legislación de un Estado, así como su realización, tiene por contenido el principio y el desarrollo de la moralidad social, la cual emana, y no puede emanar más que de la verdad religiosa, reducida a su principio originario (635), y por ello a la realidad de su naturaleza. Así es como la moralidad del Estado y la espiritualidad religiosa se prestan una garantía mutua y sólida.

(634) Estos elementos constituyen la vida del espíritu.

(635) A su idea tal y como existe en su forma absoluta o idea filosófica, porque esta idea de la religión, así como la del Estado, es objeto del estudio presente.

TERCERA PARTE

ESPIRITU ABSOLUTO

ESPÍRITU ABSOLUTO

§ 113

La noción del espíritu tiene su realidad en el espíritu (636). ʾara que ésta se identifique con la primera, en cuanto conocimiento le la idea absoluta, es preciso que la inteligencia libre en sí la trasade a su realidad, elevándose hasta su noción (637), y que revista ına forma que sea adecuada a esta última. Se deben considerar el spíritu subjetivo y el espíritu objetivo, como el camino en el cual e desenvuelve y se forma este aspecto de la realidad o de la existencia.

§ 114

El espíritu absoluto, tanto es identidad que existe eternamente n sí misma, como identidad que vuelve y que ha vuelto sobre sí nisma; tal es la substancia una y universal, en cuanto substancia spiritual; tal es el juicio en donde el espíritu existe en sí mismo y :n un saber para el cual la subsistencia es algo como substancia spiritual. La religión, como puede llamarse de una manera general sta esfera suprema del espíritu, debe ser considerada como teniendo u punto de partida y su asiento en el sujeto, así como emanando ›bjetivamente del espíritu absoluto que, en cuanto espíritu, existe :n su comunidad (638).

COMENTARIO

Acabamos de hacer notar más arriba que aquí y, en general, .a creencia no es opuesta a la ciencia, que es más bien un saber y ןue no es más que una forma de este último. En nuestros días hay nuy poco interés por el conocimiento de Dios y de su naturaleza ɔbjetiva. En cambio se habla mucho de religión y de su existencia :n el sujeto, y lo que se pide es que se tenga religión; esto no es la verdad como tal. Este punto de vista contiene, por lo menos, la verdad de que Dios debe ser concebido como espíritu en su comunidad.

(636) Es decir, que el espíritu en su noción, en cuanto espíritu inmeliato y virtual, no se realiza fuera, sino dentro de sí mismo.

(637) Que no es ya la simple noción, sino la noción realizada del espí:itu, el espíritu en su realidad absoluta, la idea absoluta.

(638) Es éste un desarrollo y algo así como un ejemplo de las consideraiones teóricas que preceden, porque la religión o el espíritu religioso es el juicio y la unidad concreta de dos momentos; el espíritu subjetivo y creyente y el espíritu objetivo y absoluto.

§ 115

La conciencia subjetiva del espíritu absoluto contiene esencialmente un proceso, del cual la unidad inmediata y substancial es la creencia en el testimonio del espíritu, en cuanto certeza de la verdad objetiva. La creencia que contiene esta unidad inmediata, y que la contiene como una de estas determinaciones opuestas [639], se eleva a la contemplación [640], que es implícita, o simplemente al culto; es decir, se eleva al proceso que, al suprimir la oposición, conduce a la deliberación espiritual. Por esta mediación demuestra la primera certeza que alcanza a su determinación concreta, es decir, a la reconciliación, a la realidad del espíritu [641].

ARTE

§ 116

La forma de este saber contiene [642], en cuanto forma inmediata (es el momento de la finitud del arte), dos aspectos. De una parte, cae y se dispersa [643] en una obra que tiene existencia exterior ordinaria, [644] en un sujeto que lo produce, así como en un sujeto que lo contempla y le honra; de otra parte, es la intuición y representación concreta del espíritu virtualmente absoluto en cuanto ideal [645], es decir, es la intuición y la representación de una forma concreta, que toma su nacimiento en el espíritu subjetivo, y donde el elemento natural inmediato [646] no es más que el reino de la idea y un signo que para expresar la idea, la familia imaginativa [647] se transfigura de tal suerte, que la forma no representa otra cosa más que la idea. He ahí la forma de la belleza [648].

(639) Como una de las determinaciones tratadas en los parágrafos precedentes.

(640) A la contemplación del ideal.

(641) Es decir, que suprimiendo la oposición, este proceso realiza y demuestra la certeza inmediata y virtual contenida en la creencia.

(642) El arte es un saber, la primera y más inmediata forma del saber absoluto, del proceso que debe la creencia a la certeza.

(643) *Terfällt.*

(644) *Ausserlicher yemcinen Darlyn.*

(645) Es una representación y una intuición completa, en cuanto es la intuición y la representación de lo absoluto; pero en la obra de arte sólo existe en sí, esto es, en cuanto ideal.

(646) Inmediatidad natural.

(647) El espíritu imaginativo, que usa imágenes y figuras.

(648) Así, la belleza es el primer grado, la forma inmediata del espíritu absoluto, en cuanto espíritu absoluto, es decir, no en cuanto simple razón, o

§ 117

En la belleza, el elemento sensible y exterior, la forma de la nmediatidad como tal, es también la determinabilidad del conteıido y el dios del arte (649) unido a su determinación espiritual; a determinación de un elemento natural (650) contiene lo que se lama unidad de la naturaleza y del espíritu, es decir, la unidad nmediata, la forma de la intuición y, por consecuencia, no constituye esta unidad espiritual, donde el elemento natural no es más jue un momento ideal, un momento suprimido, y donde el conenido espiritual no está en relación más que consigo mismo (651). No es el espíritu absoluto, pues, el que se produce en la concienia estética.

§ 118

Para producir sus obras (652) el arte, no solamente tiene neceıidad de un material exterior que le es dado, material que comprende también las imágenes y las representaciones subjetivas, sino jue necesita además, para expresar el contenido espiritual las formas le su naturaleza con su significación, que debe adivinar y tener a ıu disposición (653). Entre estas formas, la forma humana es la nás perfecta y verdadera, porque en ella sólo el espíritu puede tener su existencia corporal y, por consecuencia, encontrar una expresión sensible (654).

---

en cuanto Estado, etc., sino en cuanto espíritu que existe y se sabe a sí mismo como espíritu absoluto. Esta inmediatidad constituye la finitud del arte, es decir, hace que lo absoluto no exista en el arte de una manera adecuada a su naturaleza. Esta inmediatidad es, por decirlo así, doble, porque al principio la obra de arte es una obra sensible que entra en el círculo de las existencias exteriores ordinarias, y que como toda otra existencia de esta especie, es engendrada o es honrada por un sujeto. Esta existencia exterior es transfigurada, verdaderamente, por la idea que la reduce a un simple signo, es decir, a una existencia exterior, que no tiene significación por sí misma, o en su inmediatidad natural, como dice el texto; no tiene otra significación sino la que le comunica la idea. Sin embargo, por este lado, también la inmediatidad resbala en la obra de arte, porque la idea que transfigura así esta existencia, es la idea intuitiva y representativa, es, en otros términos, la idea que existe y se reconoce como idea absoluta, pero como idea absoluta en la intuición y en la representación.

(649) El dios, el ser divino que el arte representa.

(650) Esto es, un desarrollo del parágrafo precedente.

(651) Filosofía de Schelling.

(652) Sus intuiciones.

(653) Las formas de la naturaleza tienen una significación virtual, un sentido oculto, que el artista debe buscar por una especie de adivinación a fin de que sirvan a la expresión de la idea.

(654) Intuitiva.

COMENTARIO

Por esto el principio de limitación de la naturaleza cae en el arte. Y es necesario decir a este propósito, que es imposible llegar a ninguna relación inteligible entre el arte y un contrario tan abstracto como la naturaleza, en tanto que no se tome la naturaleza más que en su existencia exterior [655] y que no se quiera reconocer en las formas de la naturaleza signos y caracteres del espíritu, que el espíritu saca de sí.

§ 119

El espíritu absoluto no puede desplegarse completamente en estas formas aisladas e individuales. El espíritu de la belleza artística es, por consecuencia, el espíritu limitado de un pueblo, donde la universalidad virtual, al desarrollarse y al determinar la riqueza de su contenido, cae y se dispersa en un politeísmo indeterminado [656]. Por consecuencia de la limitación necesaria del contenido de la belleza, la obra del espíritu se reduce allí a penetrar la intuición o la imagen de sí, es decir, a algo de formal; de tal suerte, que el contenido del pensamiento o la representación, así como la materia que este contenido emplea para darle una imagen, pueden ser sacadas de fuentes las más diversas y no ser más que elementos accidentales, sin que, sin embargo, la obra cese de presentar una cierta belleza y de ser una obra de arte.

§ 120

El lado exclusivo del momento inmediato en el ideal contiene el otro lado opuesto, igualmente exclusivo, en que el ideal es la obra del artista [657]. El sujeto constituye el elemento formal de la actividad, y la obra de arte no representa el ser divino más que cuando no presenta ningún rasgo subjetivo particular [658], y cuando el espíritu que la habita ha eliminado de ella toda mezcla y todo elemento accidental y cuando existe en toda su pureza. Pero porque la libertad no se eleva aquí más que al límite del pensamiento, la actividad (el entusiasmo del artista) que anima y lleva a este espíritu, es como un estado pasivo y sin libertad [659]. El acto pro-

(655) En su exterioridad, en cuanto simple naturaleza.
(656) *Umbertimonie Vielgötterei.*
(657) Esta materia se ha tratado con mayor extensión en los capítulos anteriores.
(658) Ningún rasgo de una particularidad subjetiva.
(659) Un poder sin libertad, dice el texto.

luctor [660] contiene la forma de la inmediatidad natural, pertenece al genio en cuanto está en el sujeto particular y es, además, un rabajo que exige una inteligencia técnica, así como instrumentos y ondiciones mecánicas y exteriores. Esto hace que la obra de arte ea la obra de una voluntad arbitraria, y que el artista sea el maesro de su dios [661].

§ 121

En este entusiasmo que llena el espíritu del artista [662], no tenemos más que el principio de la reconciliación; tenemos la reconciliación, que se opera de una manera inmediata en la conciencia de sí subjetiva, la cual se encuentra colocada en un estado de satisfacción y de serenidad, en la ignorancia de su aparición, en la esencia absoluta, y por ello no ha penetrado en su profundidad. Antes que esta reconciliación se cumpliera en la belleza del *arte clásico*, lo sublime era el carácter distinto del arte. *En el arte simbólico* es donde no se ha encontrado aún la forma adecuada a la idea [663], y donde el pensamiento, mientras hace esfuerzos para darse una forma, no sabe encerrarse allí y se coloca enfrente, en un estado negativo y de oposición, lo cual demuestra precisamente que la significación o el contenido no han alcanzado la forma infinita, que no existe en la conciencia como espíritu libre y que no se conoce como tal. El contenido no es más que el dios abstracto del pensamiento puro [664], es un esfuerzo para alcanzar a este dios, esfuerzo que no se reduce a una reconciliación, que une ya todas las formas y no se detiene en ninguna, en la impotencia en que está de descubrir su fin.

§ 122

Pero esta falta de proporción entre la idea y la forma [665] ha tenido lugar de esta otra manera, a saber: que la forma infinita, la subjetividad no es, como en el primer extremo [666], una perso-

(660) *Das Producisen.*
(661) El amo de Dios, dice el texto.
(662) En este ser lleno.
(663) En cuanto idea estética.
(664) Esto no quiere decir que el pensamiento puro sea un pensamiento abstracto, sino que en el contenido del arte simbólico, el pensamiento no existe en su realidad, sino de una manera abstracta.
(665) La forma, la formación de la idea tal y como existe en la obra de arte.
(666) En el arte simbólico, que constituye uno de los extremos de esta disposición, entran la idea y su formación.

nalidad superficial (667), sino el elemento más íntimo (668); y que el dios donde hay conciencia, no es un dios que no busca más que su forma, o que encuentra su satisfacción en una forma exterior, sino un Dios que no se encuentra más que dentro de sí (669) y que, por consecuencia, no se da una forma adecuada más que en el elemento espiritual. El arte renuncia así a representar lo divino como tal en una forma exterior y por la belleza (670); aquí está *el arte romántico,* aquí el arte representa el ser divino como manifestándose por una especie de condescendencia en el mundo fenomenal (671), como una naturaleza interior en la existencia exterior (672), existencia a la cual el ser divino se sustrae, y que, por consecuencia, puede aquí producirse como un elemento accidental al igual del sentido que envuelve.

COMENTARIO

La filosofía de la religión debe reconocer y seguir la necesidad lógica en el desarrollo de las determinaciones de la forma absoluta y que es pensada como tal; determinaciones a las que corresponde la forma del culto. Pero la conciencia de las cosas temporales, la conciencia de lo que hay de más elevado en el hombre, y, por consecuencia, la naturaleza de la moralidad de un pueblo, el principio fundamental de su derecho, de su libertad verdadera y de su legislación, así como de su arte y de su saber, corresponden al principio substancial de una religión. Que todos estos momentos de la vida real de un pueblo forman un conjunto sistemático, que es la obra de un solo y mismo espíritu, es su punto de vista que se une a este otro, a saber: que la historia de las religiones coincide con la historia del mundo.

Por lo que concierne a la relación íntima del arte con la religión, es necesario hacer notar que las bellas artes propiamente dichas (673), no pueden existir más que allí donde el espíritu de la

(667) Una insuficiencia del arte simbólico para llegar a la forma infinita del arte.

(668) En lo que hay de más íntimo, en la idea misma.

(669) Que no se encuentra ni se reconoce a sí mismo más que en sí mismo.

(670) Es decir, que lo bello no basta para el arte.

(671) Como dejándose llevar a la manifestación fenoménica por una especie de condescendencia, o de violencia, puesto que el espíritu no encuentra en el arte su satisfacción.

(672) Como interioridad en la exterioridad.

(673) El arte que no sale de sus confines y que es verdaderamente bello, *el arte clásico.*

eligión es el espíritu concreto y que ha entrado en posesión de su ibertad, pero que, sin embargo, no se ha elevado aún a su existenia absoluta (674). En la religión, donde la idea no se ha manifesado aún y no se ha entendido aún según su libre determinabililad (675), reproduce la necesidad del arte, la necesidad de colocar lelante la conciencia bajo forma de intuición y de imagen, la re›resenta en su esencia. Se puede también decir que aquí el arte es l único instrumento con ayuda del cual el contenido abstracto y ›bscuro, esta mezcla confusa de elementos espirituales y naturales, ›uede esforzarse en alcanzar la conciencia.

Pero no hay más que un arte imperfecto, un arte que, teniendo ın contenido imperfecto también, tiene por esto mismo una forma gualmente imperfecta; porque la imperfección del primero viene de ղue no posee de una manera inmanente la forma que le es adecuada. Si hay en el lado extremo de la representación ausencia de gusto y de expresión espiritual, es porque el lado interno no está animado por el espíritu y que, por consecuencia, es impotente para manejar libremente el elemento externo, para hacer penetrar allí la significación y la forma (676). En el arte, por el contrario, que se ha elevado a la belleza, hay la conciencia del espíritu libre y, por tanto, la conciencia de la subordinación del elemento sensible y puramente natural a este espíritu, y esto no es más que para expresar que este espíritu, que el arte se sirve aquí del elemento natural y que lo maneja, es la forma interior, que no hace más que manifestarse exteriormente (677). Aquí es donde viene igualmente a colocarse el punto de vista ulterior y más elevado de que el movimiento del arte está acompañado de la decadencia de una religión, que está unida aún a condiciones sensibles y exteriores (678), mientras que el arte parece (679) glorificar la religión, al poner de relieve el carácter distinguido y añadiéndose a su esplendor, se eleva por encima de sus límites (680). Porque el genio del artista y el espectador se familiarizan y, por decirlo así, identifican su pensamiento con la idea sublime de la divinidad, que el arte ha venido a expresar, y encuentra

(674) Que no es todavía espiritualidad absoluta.

(675) Su libre, su verdadera determinación, lo cual se aplica a las religiones orientales.

(676) Esto tiene lugar en el arte simbólico.

(677) Por forma propiamente dicha, se debe entender aquí el pensamiento, la idea absoluta.

(678) A la exterioridad sensible.

(679) Es una apariencia que tiene también su realidad.

(680) Mejor dicho, la limitabilidad.

en esta idea su satisfacción y su libertad. Así es como se afirma y como se alcanza la intuición y la conciencia del espíritu en su libertad (681). Y que las bellas artes obtienen el mismo resultado que la filosofía. La religión, por la cual se procede y se produce por la primera vez la necesidad del arte, lleva en su principio un elemento sensible e irracional, como un falso ideal al cual aspira (682). Las imágenes que en ella se veneran son simulacros sin belleza, son como talismanes milagrosos, que se refieren a este falso ideal (683), y que cumplirán la misma función que estas imágenes y hasta la cumplirán mejor. Sin embargo de que las bellas artes marquen un grado de la deliberación del espíritu, no constituyen su deliberación absoluta. La objetividad verdadera (684), que no existe más que en la esfera del pensamiento, la única esfera donde el puro espíritu existe por el espíritu y donde se encuentran conciliadas la verdad y la obediencia, esta objetividad perjudica a la belleza sensible de la obra de arte, y más aún, a esta obra sensible exterior y sin belleza de que acabamos de hablar (685).

§ 123

El arte (así como la religión del arte propiamente dicha) (686), encuentra su verdad en la religión verdadera. El contenido limitado de la idea pasa de una manera absoluta (687) en el universal, que es idéntico con la forma infinita (688). La intuición, el conocimiento in-

(681) Del espíritu libre.

(682) Purifica, liberta el espíritu de la esclavitud en que le hace caer la corrupción religiosa.

(683) A una objetividad sin espíritu.

(684) No el arte, sino el pensamiento.

(685) Aunque la religión sea superior al arte, hay, sin embargo, religiones que tienen en su principio, en esta virtualidad indeterminada que hace que sean religiones, un elemento que es como un falso ideal que ellas se proponen, que vicia y degrada la idea de religión. Bajo este aspecto, estas religiones se hallan colocadas en situación inferior al arte, porque el ideal del arte es un ideal racional, es el ideal de la belleza o, si se quiere, el ideal propiamente dicho. Por consecuencia, cuando la necesidad del arte aparece en estas religiones y se produce por primera vez, porque estas religiones se encuentran colocadas por debajo del arte, se ven estas religiones como regeneradas y elevadas por encima de sí mismas por la noción del arte. Ahora bien; aunque estas consideraciones parecen no dirigirse más que a las religiones groseras y fetichistas, y sobre todo se dirigen, en realidad, contra estas religiones, se dirigen también a todas en cuanto se dejan penetrar por el fetichismo.

(686) La religión de la belleza, tal y como la entendieron los griegos.

(687) En y por sí.

(688) Porque aquí el pensamiento o la idea, en cuanto idea absoluta, es a la vez lo universal y su forma, o si se quiere, es forma y contenido a la vez. Para interpretar bien el pensamiento del autor, debe tenerse en cuenta que

ıediato y unido al elemento sensible, pasa en el conocimiento, que : mediatiza a sí y en sí, pero con una existencia que es el saber (689) ɑ la esfera de la manifestación absoluta (690), de tal suerte, que el ontenido de la idea tiene por principio determinante la libre inte-.gencia, y en cuanto es espíritu absoluto existe para el espíritu (691).

ɜ trata aquí del paso del arte a la religión. Ahora bien; no es en la religión, .no en la filosofía, en donde se realiza esta idealidad. Por consecuencia, Hegel a querido decir, de una manera general, que aquí entramos en una región n donde desaparece, no todo elemento *inmediato y dado,* sino todo elemento ɜnsible exterior o toda inmediatidad exterior, y en donde no hay más que na relación espiritual, una relación de espíritu a espíritu, en donde, como ice el texto con gran exactitud, el espíritu absoluto existe por y para el espíritu.

(689) Es decir, que aquí hay una existencia a la cual le es dado el saber omo una cosa exterior y adventicia, pero que es el saber absoluto.

(690) Toda religión es una manifestación o una revelación de lo absoluto.

(691) El autor quiere decir aquí, no solamente que existe en cuanto es-ıíritu absoluto para el espíritu o para otro espíritu, sino que no es espíritu .bsoluto hasta que existe por sí mismo en cuanto espíritu. Esta es una ex-ɪresión más exacta y más verdadera que la anterior: *la religión es una rela-ión de espíritu a espíritu, del espíritu infinito con el espíritu finito,* expresión ụue es el producto de la reflexión y del entendimiento, y que al hablar de elación olvida u oculta la verdadera relación, la relación especulativa o la ɪnidad de los dos espíritus. Ahora bien; lo que es preciso considerar en esta ɛxpresión es el paso del arte a la religión. El autor parece haber complicado ɜste paso haciendo intervenir en él la religión misma, porque dice: "el arte, ısí como la religión del arte, pasa a la religión verdadera", de tal suerte, que ɔudiera creerse que hay aquí una especie de tautología, que no establece el ɜimple paso del arte a la religión, sino también el de la religión a la religión. ?ero aquí sólo hay una tautología aparente que conduce a la forma conden-ɜada de la exposición hegeliana y que encuentra, además, su explicación en .os desarrollos que Hegel ha dado a su pensamiento en su *Filosofía del arte* ɣ en su *Filosofía de la religión.* Es de notar en principio con respecto a este ısunto, que sólo incidentalmente y entre paréntesis habla Hegel aquí de la *Religión de la belleza,* y al señalar el paso de esta religión a otra esfera, dice ʒue pasa a la verdadera religión, es decir, a la religión cristiana, que, según él, es la religión absoluta. Se podrá objetar que no se ve aquí la razón de ʒue Hegel haga intervenir la religión de la belleza con preferencia a todas las demás religiones, puesto que no sólo la religión de la belleza, sino todas las demás, encuentran su verdad en la religión absoluta. Y es que al citar la reli-gión del arte con preferencia a las demás, Hegel ha querido hacer resurgir la alta esfera del arte y la relación íntima del arte con la religión, relación, dicho sea de paso, que se olvida con frecuencia en los tiempos modernos. El arte es ya, virtualmente, la religión, y puede decirse que constituye el momento abstracto y exterior de la religión, porque el arte es la idea absoluta, pero solamente la idea absoluta en su forma inmediata. Es la idea que, habiendo idealizado completamente la naturaleza, no se ha libertado todavía de la na-turaleza exterior, o, empleando una locución hegeliana, de la exterioridad. Puede decirse también que es la exterioridad idealizada, la exterioridad que ya no existe en cuanto simple exterioridad, pero que tampoco se ha borrado completamente todavía en cuanto exterioridad. Y el movimiento de la idea en el arte consiste, precisamente, en hacer que la exterioridad desaparezca y que la idea exista y se reconozca a sí misma como idea interior y exterior a la vez, es decir, como unidad de la naturaleza y del espíritu, o, lo que viene a ser lo mismo, como espíritu absoluto. Así no puede decirse que el arte es

RELIGIÓN REVELADA (692)

§ 124

La noción de la verdadera religión, es decir, de la religión donde el contenido es el espíritu absoluto, implica necesariamente que sea revelada, y que sea revelada por Dios. Porque el saber, este principio por el cual la substancia es espíritu, en cuanto es forma infinita que existe por sí, es el ser que se determina a sí, y que, por consecuencia, está todo entero en la manifestación (693). El espíritu, no es espíritu más que en cuanto existe para el espíritu, y en la religión absoluta es el espíritu absoluto, que no manifiesta más que momentos abstractos de sí, pero que se manifiesta a sí (694).

COMENTARIO

A la antigua doctrina de la Némesis, donde el ser divino y su actividad no eran concebidos por el entendimiento abstracto (695) más que como una fuerza que nivela los grandes y los poderosos, Platón y Aristóteles substituyeron el principio de que *Dios no es envidioso* (696). Se podría también oponer a este principio la aserción que vimos repetir en nuestros días, según la cual Dios no puede ser conocido. Una tal aserción es puramente gratuita (porque no tiene otro valor), es, por tanto, más inconsecuente, puesto que se produce en el círculo de una religión que se llama expresamente revelada. Si esta aseveración fuera fundada, sería más bien necesario decir que es una religión donde no se sabe nada de Dios y donde Dios no se ha manifestado; y los verdaderos etéreos de esta religión serían los paganos, que no tienen ningún conocimiento de Dios. Si

---

el esplendor de lo verdadero, sino que él mismo es lo verdadero, el verdadero absoluto. Pero solamente es el verdadero absoluto en su esfera inmediata. *(Véase este punto tratado más extensamente en la* Filosofía del arte *y la* Filosofía de la religión, *del mismo autor, que es de donde proceden estas notas).*

(692) Si toda religión, en general, es una manifestación de lo absoluto, la religión absoluta es la religión verdaderamente revelada, la religión revelada por excelencia, en cuanto sólo en ella se cumple la revelación final y absoluta. El autor no habla aquí más que de la religión absoluta, porque esta religión contiene a todas las otras y en ella el espíritu absoluto existe, en cuanto religión, en su forma absoluta.

(693) *Isch sehelettin Manifestisen.*

(694) Como espíritu absoluto.

(695) El entendimiento de la identidad abstracta, que suprime las diferencias.

(696) Y que, por consecuencia, no es la fuerza que nivela todas las cosas, sino la que manifiesta y libra su naturaleza.

n una religión se toma la palabra Dios en serio, será necesario, al leterminarla, partir de él, que hace su contenido y su principio, y i se pretende que no se manifiesta todo lo que se podrá decir de l, es que es envidioso, y éste será todo su contenido; pero si la ɔalabra espíritu debe tener un sentido, este sentido será que el espí- itu debe manifestarse.

Cuando se piensa en la dificultad de concebir a Dios como spíritu y de elevarse hasta el pensamiento que refleja según el en- endimiento, y en seguida el pensamiento especulativo, poco admi- ado se estará de encontrar un gran número —sobre todo entre los eólogos, que están obligados a ocuparse más de una vez de estas naterias— que se alejan a la más vacía de estas disquisiciones y se ivergüenzan de refugiarse en la opinión que se les inculca a este fin, s decir, que el resultado más fácil para alcanzarlo es el que aca- bamos de indicar: que el hombre no tenga ningún conocimiento de Dios. Lo que Dios es en cuanto espíritu es allí lo que una especu- lación profunda puede sólo escoger de una manera exacta y determi- nada en el pensamiento. Este conocimiento rueda sobre las proposi- ciones siguientes: Dios no es Dios más que en cuanto se conoce a sí; su conocimiento de sí es, además, su conciencia de sí en el hom- bre y el conocimiento que tiene el hombre de Dios, conocimiento que tiene por fin el otro donde el hombre se conoce a sí en Dios. Véase la explicación detallada y profunda de estas proposiciones en el escrito de donde se han tomado, y que tiene por título: *Apho- rismen über Wissen und Nicht-Wissen (Aforismos sobre el saber y el no saber)*, por E. F. Göschel. Berlín, 1829 (697).

§ 125

El espíritu absoluto que ha conseguido el momento inmediato y sensible de la forma y el saber, es el espíritu en y por sí de la naturaleza y del espíritu (698) y según la forma existe para el saber subjetivo de la representación. De una parte, ésta atribuye a los momentos de su contenido una existencia independiente (699); hace de los momentos que se presuponen, de los fenómenos (700) que se siguen y de los acontecimientos que están enlazados, las determina-

(697) Véase sobre este punto la *Filosofía de la Religión*, del mismo autor.
(698) Del espíritu finito.
(699) *Selbständigteit.*
(700) *Erschernungen.*

ciones finitas de la reflexión; pero, de otra parte, esta forma finita de la representación se encuentra suprimida en la creencia en un solo y mismo espíritu y en la adoración interna (701) del culto.

§ 126

En esta escisión (702) la forma se separa del contenido (703), y en la primera los diferentes momentos de la noción se dividen en esferas o elementos particulares, en los cuales el contenido absoluto reproduce: *a)* como contenido eterno, que no sabe de sí en su manifestación; *b)* como diferenciación de la esencia eterna con su manifestación, la cual se convierte por esta diferenciación en el mundo fenomenal, mundo donde se encuentra transportado (704) el contenido; *c)* como vuelta infinita del mundo exterior (705) a la esencia eterna y como reconciliación de este mundo con esta esencia; o (706) como vuelta de este último del mundo de la apariencia a la unidad y a la plenitud de su existencia (707).

(701) Este punto está tratado más adelante con mayor extensión.

(702) En este estado de escisión, en que lo absoluto se encuentra colocado en cuanto existe en y por la representación.

(703) Esta escisión es la primera diferenciación, el primer rompimiento de la unidad, que aparece así en sus diferentes momentos. Ahora bien; no sería exacto representarse esta separación de la forma y el contenido como si la forma fuera, por decirlo así, por un lado y el contenido por otro, es decir, como si al separarse así, la forma permaneciera como forma sin contenido, y el contenido como contenido sin forma, sino de modo que la unidad, al escindirse, no se escinde como forma, sino como contenido, lo que hace que el contenido absoluto aparezca como multiplicado en las esferas diferentes (como padre, como hijo, etc.), mientras que la persona, que existe en el contenido y en sus diversas esferas, guarda su unidad. Siendo esto así, la unidad estaría en la forma y la diferencia en el contenido. Pero en este caso, la unidad no sería la unidad verdadera, la unidad absoluta, y la escisión o dualidad permanecería, porque la unidad absoluta es la que es a la vez forma y contenido y, por consecuencia, para que la forma pueda llevar el contenido a la unidad, es preciso una forma que sea a la vez forma y contenido. Y esto es lo que aquí ha querido decir Hegel. La forma de que aquí se trata, es la forma en el sentido aristotélico, sentido en el cual Hegel emplea con frecuencia esta palabra, es decir, en el sentido de acto absoluto o de idea o pensamiento absoluto. Esta forma que, en realidad, no es una simple forma, pero que es a la vez forma y materia, esta forma, decimos, es la que se separa del contenido, pero se separa colocándolo y conduciéndolo a su unidad. Así, si decimos que el pensamiento es esta forma y que el ser, el no-ser, etc., o bien la materia y el movimiento, etc., son el contenido, esta forma, que piensa estas cosas, o este contenido, se separará o, si se quiere, se distinguirá de este contenido; pero hará también la unidad de este contenido, no solamente en cuanto simple forma, sino en cuanto unidad concreta y absoluta.

(704) El mundo en donde entra el contenido.

(705) El mundo de la exterioridad fenoménica.

(706) Las dos cosas quieren decir lo mismo.

(707) A la unidad de su plenitud.

§ 127

Así (708), en el momento de lo universal (709) en la esfera del pensamiento puro o del elemento abstracto de la esencia, el espíritu absoluto es desde el primer momento el principio presupuesto (710); pero el principio presupuesto, que no permanece envuelto en sí, y que en cuanto es poder substancial está en la determinación refleja de la causalidad, el creador del cielo y de la tierra (bien que esta esfera eterna se engendra más pronto a sí que engendra a su hijo), todo guardando su identidad originaria con esta diferencia; por esto la determinación, que consiste en diferenciarse de la esencia universal, se anula eternamente, y por esta mediación de la mediación, que se suprime a sí (711), la substancia primero es esencialmente la

(708) Se vuelven a tomar aquí y se desarrollan los tres momentos o esferas que se han indicado sumariamente en el parágrafo precedente. Estas tres esferas son: la lógica, la naturaleza y el espíritu, no como existen en el pensamiento especulativo o absoluto, sino en la representación absoluta; esto hace que la religión revelada o absoluta caiga también por otra parte en la finitud y que falsee y, por decirlo así, vicie su objeto y que, por consecuencia, en ella la forma esté todavía separada del contenido; esto quiere decir que aquí no hay todavía esa forma absoluta que es, a la vez, forma y contenido.

(709) *Universalidad, generalidad.* Esto debe ser, ante todo, entendido aquí en sentido abstracto. Este es el momento de lo universal; no del universal concreto, sino del universal abstracto, lo cual no quiere decir que sea un universal indeterminado, sino únicamente el universal que no se ha determinado todavía ni particularizado en las esferas más concretas de la naturaleza y el espíritu propiamente dicho. Es Dios en el momento de su eternidad abstracta y solitaria, Dios en la esfera de las posibilidades, Dios que puede crear, pero que no ha creado todavía. Es también el amor eterno, pero el amor que realmente no ha engendrado todavía. En este sentido es el pensamiento puro. El pensamiento puro no es aquí el pensamiento especulativo, sino el pensamiento abstracto, el pensamiento que es la posibilidad absoluta; pero solamente la posibilidad absoluta de la naturaleza y del espíritu y, por tanto, también del pensamiento especulativo. Esto es lo que se ha llamado por el pensamiento especulativo ante la relación de la generación natural, Dios padre.

(710) El principio, el momento *presupuesto* o *supuesto*. Es decir, que en esta esfera tenemos ya el espíritu absoluto, pero no en cuanto espíritu absoluto propiamente dicho, en cuanto espíritu absoluto en su realidad absoluta; lo que tenemos aquí es el *en sí*, la posibilidad del espíritu absoluto. Por consecuencia, el espíritu no es aquí el espíritu activo, el espíritu que coloca y que se coloca a sí mismo, y que al colocarse a sí mismo coloca las otras esferas, sino que es el espíritu absoluto en cuanto es presupuesto; en otros términos, hay aquí una presuposición o, lo que viene a ser lo mismo, un momento subordinado del espíritu absoluto.

(711) Encuéntrase aquí la diferenciación de la esencia universal. Esta diferenciación es una mediación. Es la mediación por la cual la esencia universal sale de su inmediatidad. Pero esta mediación se suprime a sí misma. Ahora bien; esta supresión es también una mediación. Es una nueva o la segunda mediación, que, al suprimir la primera, trae la unidad. Encontramos, por consecuencia, la mediación de la mediación, locución equivalente a la negación de la negación.

individualidad y la subjetividad concreta, es decir, el espíritu (712).

§ 128

En el momento de la particularidad, pero de la particularidad del juicio (713), esta esencia concreta eterna, es el principio presupuesto (714), y su movimiento es la generación del ser fenomenal (715). Es el momento eterno de la mediación del hijo único, que

(712) También la religión absoluta es la representación absoluta o la representación de lo absoluto en cuanto absoluto, o bien lo absoluto representando todavía como absoluto. En esta representación absoluta, por lo mismo que es la representación absoluta, se tiene la unidad absoluta, pero la absoluta unidad en cuanto representación. Por consecuencia, los diferentes momentos de esta representación constituyen ya la unidad y está en la unidad, de tal suerte, que mientras el uno es él mismo, es también el otro, el otro en sí mismo y él mismo en el otro. Esta es la idea de una trinidad y de una unidad triple o trina. Ahora bien; esta conexión íntima hace que la naturaleza y el espíritu estén ya en la lógica, de manera que si nos representamos la lógica como la esfera de la forma absoluta, esta forma absoluta será la forma de la naturaleza y del espíritu. En este sentido se ha dicho en el parágrafo precedente que el padre es ya *el creador del cielo y de la tierra, aunque en su esfera se engendra más bien a sí mismo que engendra a su hijo,* porque lo que él engendra, o si se quiere, lo que es, es la forma de su hijo. Y así esta forma es ya virtualmente la naturaleza. Pero es también virtualmente el espíritu, porque en esta vuelta sobre sí misma de la forma absoluta, vuelta por la cual la forma absoluta suprime la esfera de la mediación y se coloca como individualidad y objetividad concreta, esta forma es la forma propia y especial del espíritu y en este sentido es el espíritu. Pero —se diría— si es así, ¿en dónde está la diferencia y en dónde está la unidad? Porque si cada esfera contiene y es la unidad de las otras dos, no habrá diferencia entre ellas y, por esto mismo, no habrá verdadera unidad, porque estando la unidad en cada una de las tres esferas habrá tres unidades, pero no habrá una unidad. A esto podemos contestar que la unidad es el espíritu, y el espíritu absoluto, y que las diferencias, es decir, la lógica y la naturaleza, son las diferencias propias del espíritu absoluto; de suerte que la lógica es una presuposición del espíritu absoluto mismo, un momento que coloca el espíritu mismo para existir él mismo en cuanto espíritu. Tal es el pensamiento que coloca el ser y que aparece en el ser para ser el mismo el pensamiento. Porque el espíritu es precisamente la *energía,* que por sí misma presupone los momentos que por sí misma borra para ser lo que es. Tal es el punto que presupone el germen, el fin que presupone los medios. Y el espíritu absoluto es esta energía absoluta. Así, aunque presupuesto en la lógica, no permanece envuelto, encerrado en sí mismo, como se ha dicho en el parágrafo precedente, sino que se desenvuelve y se manifiesta, porque, precisamente, esta energía mueve la idea lógica y la estimula a desenvolverse. Esto que decimos de la lógica se aplica también a la naturaleza en su relación con el espíritu. Y así la lógica y la naturaleza son dos diferencias, o lo que aquí es lo mismo, dos momentos abstractos del espíritu mismo, lo cual constituye la verdadera diferencia y la verdadera unidad, es decir, la diferencia que no es una diferencia exterior a la unidad sino la diferencia de la misma unidad, y la unidad que es la unidad de la diferencia.

(713) Trátase aquí del momento de la particularidad en cuanto juicio.

(714) Este principio es aquí la esencia concreta, eterna, la lógica, en cuanto momento del espíritu.

(715) El movimiento de esta esencia, que es el principio real de la naturaleza.

ntra en la oposición independiente, formado por un lado del cielo r la tierra, la naturaleza elemental y concreta, y por el otro por el :spíritu, en cuanto está en relación con ellos, y por tanto, por el :spíritu finito (716), el cual, en tanto que es extremo de la negati- ⁄idad en sí, se da una existencia propia e independiente en el mal :717). Al mismo tiempo, al través de su relación con una naturaleza que está enfrente de él y de su propia naturalidad, que a él se refiere (718) este extremo, en tanto que ser pensante se eleva al ıno mismo de esta naturalidad, al eterno, con el cual, sin embargo, no sostiene nada más que una relación exterior (719).

§ 129

En el momento de la individualidad como tal, de la subjetividad y de la noción misma, en cuanto oposición de lo universal y de lo particular, que ha venido a ser la identidad de su principio, se tiene como presuposición (720).

1º) La substancia universal, que saliendo de su estado de abstracción, se ha realizado en la conciencia de sí individual y está como inmediatamente idéntica con la ciencia, con el hijo de la esfera eterna descendido en el tiempo, y en el cual el mal está virtualmente suprimido (721); pero se tiene esta existencia inmediata y, por tanto, sensible del ser absolutamente concreto, que se ha colocado en la escisión y que ha expirado en el dolor de la negación, en el cual se ha realizado una subjetividad infinita, idéntica con sí, y en la cual ella se afianza por un recorrido absoluto sobre sí en cuanto unidad universal, y por sí de la ciencia universal y de

(716) En este sentido, el espíritu en y por sí, es el espíritu de la naturaleza y del espíritu.

(717) En la negatividad que existe en sí mismo.

(718) Por, o al través de su naturaleza así establecida, dice el texto.

(719) Esta exterioridad la hacen desaparecer el arte, la religión, y de un modo más absoluto, la filosofía.

(720) Aquí, en la esfera del espíritu, ya no hay el *ser presupuesto*, sino la presuposición, es decir, que si no hay todavía el espíritu que presupone de una manera absoluta y que se presupone a sí mismo en la lógica y en la naturaleza, lo cual sólo tiene lugar en la esfera del pensamiento especulativo, hay, sin embargo, un espíritu como presuposición de la lógica y la naturaleza. En este sentido también el espíritu es la individualidad como tal, la individualidad propiamente dicha o absoluta, en cuanto que en él lo universal y lo particular, es decir, los dos momentos precedentes, vuelven aquí a la identidad de su principio, a su fundamento idéntico.

(721) Suprimido en sí, y no por sí, como en el espíritu absoluto.

la ciencia individual (722). Esto es la idea del espíritu eterno, pero vivo y presente en el mundo.

§ 130

2º) Esta totalidad objetiva es la presuposición inmediata que se coloca delante de la inmediatidad finita del sujeto individual y que, por consecuencia, es para él un contrario y un ser donde no hay más que una intuición, pero una intuición que es la verdad en sí (723). Este testimonio del espíritu en sí hace de un lado que, por consecuencia de su naturaleza inmediata, se encuentre determinado como un ser sin realidad y malo (724); pero que de otro, por la ejemplaridad de la verdad que está en él, y por la creencia de la unidad, de la creencia universal y de la creencia individual, que está virtualmente contenido en esta ejemplaridad, se separa de su determinabilidad natural inmediata, abdica su voluntad subjetiva y entra en comunión con este ejemplar y su virtualidad absoluta en el dolor de la negación, reconociéndose así como unido a la esencia, la cual

3º) Por esta mediación opera y se realiza como esencia que habita la conciencia de sí (725) y constituye la presencia real del espíritu universal y absoluto (726).

(722) Traducción literal: *partiendo de ellos* (esto es, saliendo, libertándose de la escisión y del dolor) *en cuanto retorno absoluto y unidad universal de la esencialidad universal e individual, llega a existir por sí.* Así, ya no hay *un* retorno absoluto, sino *el* retorno absoluto. Este retorno, en efecto, de la idea sobre sí misma, que tiene lugar en la esfera del espíritu, es, si así puede decirse, la posición absoluta de la idea, es la vuelta absoluta de la esfera de la diferencia a la unidad absoluta. Además, la unidad que hay aquí, es la unidad por sí y la unidad por sí, cuya universalidad contiene toda otra esencia o esencialidad, como dice el texto, la esencialidad universal y la esencialidad individual, es decir, la esencialidad tal y como existe en la lógica y la esencialidad tal y como existe en la naturaleza y en el espíritu finito, porque este paso recuerda el otro anterior, en el que *en el momento de la individualidad, la oposición de lo universal* (la lógica) *y de lo particular* (la naturaleza) *es retrotraído a la unidad de su principio.* En cuanto a la expresión *Weseinheit*, empleada por Hegel, implica el pensamiento de que las determinaciones reflejas de la esencia, que son las determinaciones conforme a las cuales proceden el entendimiento y el pensamiento representativo, van a desaparecer en la unidad del espíritu.

(723) Porque la verdad en y por sí está en la mediación de estos dos momentos inmediatos.

(724) Como ser que no existe o que se anula a sí mismo, como el mal.

(725) Se realiza, asimismo, como esencia que mora en la conciencia de sí.

(726) *La presencia real del espíritu en y por sí, en cuanto universal.* Los dos últimos parágrafos contienen: 1º El paso de la esfera del hijo en cuanto unidad de la naturaleza y de espíritu, que contiene una relación, pero una relación exterior con el espíritu infinito o el espíritu virtualmente infinito en la esfera de este último. 2º La esfera del espíritu infinito, pero del espíritu

§ 131

Estos tres silogismos, que forman un solo y mismo silogismo, l silogismo de la mediación absoluta del espíritu consigo mismo 727), constituyen su manifestación, al través de la cual se despliega

---

nfinito en cuanto existe en la conciencia religiosa. Aquí debemos limitarnos a lgunas indicaciones generales y a la explicación, por decirlo así, literal de esos parágrafos, remitiendo a los que deseen más detalles a la *Filosofía de la eligión.* Al principio por este paso se entra en la esfera de la individualidad omo tal, que es también la esfera de la subjetividad y de la noción misma, ›or lo mismo que se entra en la esfera de la conciencia de sí infinita, porque ›sta conciencia de sí infinita es la subjetividad y la noción misma, es decir, s la subjetividad por excelencia, en donde la noción existe y se reconoce como ıoción. Pero el hijo, o el espíritu finito, para elevarse de una manera real en ›sta esfera, debe triunfar de sí mismo y de su finitud, y debe triunfar borrando o que en él hay todavía de inmediato y de sensible, arrancándose de sí mismo ,, si así puede decirse, expirando en él el dolor. Lo que muere en este paso y ›n esta elevación, no es solamente el ser natural propiamente dicho, sino tam›ién el espíritu finito. La muerte de la naturaleza no es más que un momento subordinado en la muerte que tiene lugar en esta elevada esfera de la idea. Cristo es el hijo de Dios, porque ha realizado mejor que todos los demás y de ına manera absoluta este momento de la idea. Ahora bien; el hijo de Dios, que nuere, no muere solamente porque es espíritu finito, sino también, y ante todo, porque es el espíritu finito en el espíritu infinito, de suerte que por su muerte entra en el reino de este espíritu y, por consecuencia, en este caso permanece idéntico con sí mismo en cuanto subjetividad infinita, es decir, en cuanto subjetividad que ha vuelto sobre sí misma y se ha elevado así a su unidad. Por su parte, el espíritu infinito no es tal fuera de la esfera del padre y de la esfera del hijo y de la negación de ellos, sino en estas esferas y en esta negación. Así es como es espíritu verdaderamente infinito y como es la unidad real del padre y del hijo, y el padre y el hijo se vuelven a encontrar en él transfigurados y en su unidad. Sin embargo, este objeto absoluto, o esta totalidad objetiva, no es todavía en sí misma más que una totalidad abstracta, puesto que el espíritu real y concreto, o lo que viene a ser aquí lo mismo, la idea real y concreta, no es la idea que se ha realizado una vez y en un tiempo limitado, sino la idea que se realiza siempre y eternamente. Por consecuencia, esta totalidad objetiva no constituye tampoco más que un momento inmediato, una presuposición para la conciencia inmediata, la cual, puesto que tiene la intuición de esta totalidad como del ejemplar de la verdad y de su verdad, se coloca en relación con ella. Y en esta relación o mediación se encuentran reproducidos los diferentes momentos de esta totalidad, que constituyen la verdadera realidad y la presencia real del espíritu universal. Sin embargo, este espíritu universal en y por sí, que existe y se realiza en la comunidad de los fieles y en la unidad de la fe, no es todavía más que virtualmente la unidad, la idea o el espíritu absoluto. Porque en la fe no se cumple más que la primera conciliación del espíritu finito y del espíritu infinito, o si se quiere, la fe no es más que la primera negación del espíritu finito; de tal suerte, que el espíritu infinito no es en la fe el espíritu absolutamente activo, absolutamente libre, el espíritu que se engendra a sí mismo en el espíritu finito, sino el espíritu en donde hay todavía un elemento virtual y pasivo, en donde hay todavía una escisión, en cuanto los dos lados son todavía exteriores el uno al otro en su relación. Ahora bien; esto demuestra que este espíritu no es más que el momento virtual y subordinado del espíritu verdaderamente infinito, del espíritu que existe y se desenvuelve en la esfera del pensamiento o, mejor dicho, que es el pensamiento.

(727) Esta mediación absoluta del espíritu con sí mismo en cuanto vista y pensamiento, constituye la filosofía.

su vida en el círculo de formas concretas de la representación [728]. De su dispersión y de su sucesión en el tiempo y en el espacio, el desarrollo de la mediación viene a reasumirse en el resultado siguiente: en la vuelta sobre sí y en la concentración en sí del espíritu; resultado que no se reduce solamente a la simplicidad de la fe y de la adoración sensible, sino al pensamiento también. En la simplicidad inmanente del pensamiento hay también un desarrollo de momentos diferentes [729], pero con el conocimiento de que este desarrollo se completa dentro del espíritu universal, simple y eterno, y este espíritu hace de él la unidad indivisible. Bajo esta forma de la verdad es como la verdad es el objeto de la filosofía [730].

COMENTARIO

Si se considera este resultado, es decir, el espíritu que existe por sí y en el cual son absorbidas todas las mediaciones, como no teniendo contenido, pero como teniendo un valor puramente formal, de tal suerte que el espíritu no sería el espíritu que está también en sí y que se desarrolla objetivamente, esta subjetividad infinita no será más que la conciencia, el ser puramente formal, la conciencia que se piensa en sí como conciencia absoluta; ésta será la *ironía,* que mientras declara la vanidad y le niega todo contenido objetivo, muestra que es una cosa vana y sin contenido, y que al sacar de sí y al darse por determinación un contenido contingente y arbitrario, un contenido del cual dispone a voluntad y que no tiene nada de necesario para ella, viene a colocarse en el punto culminante de la religión y de la filosofía, mientras cae en la realidad, en la arbitrariedad más vacía. Es solamente mirando el lado exclusivo del ser subjetivo, lado que hace la inanidad del pensamiento como la forma pura infinita (la manifestación de sí que permanece en sí), es el libre pensamiento, en el cual la determinación infinita existe también como contenido absoluto en y por sí, y el contenido existe como objeto de vida, es precisamente libre [731]. En este sentido se puede hasta decir que el pensamiento constituye simplemente el elemento formal del contenido absoluto.

(728) En el círculo de las formas concretas, la representación se desenvuelve al través de tres silogismos para formar uno solo en el pensamiento filosófico.

(729) Un desarrollo que tiene su extensión.

(730) Esto es un pleonasmo, porque la forma, no sólo es el elemento más esencial, sino la misma verdad absoluta.

(731) Es decir, que el pensamiento verdaderamente libre, no es la conciencia de sí que se encierre exclusiva y absolutamente en sí misma, sino el

FILOSOFÍA

§ 132

Esta ciencia es la unidad del arte y de la religión, de tal ma-
era que la intuición exterior, siguiendo las formas del primero, sus roductos subjetivos, sus formas múltiples e independientes, donde l arte dispersa el contenido substancial, se encuentran allí reunidas omo en la totalidad de la segunda, donde los diferentes momenos que se desarrollan se dividen y se mediatizan en la representaión, no están solamente relacionados a un todo, sino concentrados ambién en una simple intuición espiritual y elevados al pensamieno que tiene conciencia de sí (732). Este saber es también la noción ›ensada (733) del arte y de la religión, donde se conoce la necesidad le la diferencia del contenido y es de necesidad como libre (734).

§ 133

Por esto la filosofía se determina como conocimiento de la necesidad del contenido de la representación absoluta (735), como de la necesidad de las dos formas, es decir, por un lado, de la intuición inmediata y de su poesía (736), así como de la representación, que hace la presuposición a la manifestación objetiva exterior (737), y, por otro lado, de la concentración subjetiva en sí (738), y en seguida de este movimiento, donde el sujeto se identifica por la fe con su presuposición. Este conocimiento es también el *reconocimiento* (739) de este contenido y de su forma y de lo que hay de exclusivo en las formas, y una elevación de ésta a la forma absoluta, que se determina por su virtud propia como contenido (740),

---

pensamiento que se manifiesta objetivamente y que existe en los diferentes momentos de su manifestación y permanece en ella.

Esta vuelta absoluta del espíritu sobre sí mismo, constituye su libertad y su energía absoluta.

(732) Es decir, que la simple intuición espiritual no es más que el punto de partida, el momento inmediato de la filosofía.

(733) La noción pensante conocida.

(734) Véase lo dicho en el parágrafo precedente.

(735) Del contenido de la religión, y mucho más del contenido del arte.

(736) La forma artística.

(737) Así como de la representación presuponente de la manifestación objetiva y exterior.

(738) En la religión, el sujeto no se ha mediatizado todavía con su ejemplar.

(739) Tales son los dos momentos del espíritu religioso.

(740) Se determina ella misma como contenido.

permanece idéntica con sí y constituye el conocimiento de esta necesidad absoluta (741). Este movimiento, que no es más que la misma filosofía, se encuentra perfeccionado cuando la filosofía adquiere al fin su propia noción, es decir, dirige sus miradas simplemente hacia atrás en su saber (742).

COMENTARIO

Podría creerse que es éste el lugar de tratar, de una manera especial, de la relación entre la religión y la filosofía. En el fondo esta cuestión no descansa más que en las diferencias de formas del pensamiento especulativo y de la representación y del entendimiento reflejo (743).

Ahora bien, todos los desenvolvimientos de la filosofía, y particularmente la lógica, no han expuesto solamente esta diferencia, sino que la han juzgado; o, por mejor decir, la naturaleza de esta diferencia se ha desarrollado y demostrado en estos desarrollos. Sólo sobre el terreno de la ciencia de estas formas es como se puede llegar a la verdadera convicción de lo que aquí se trata, a saber: que el contenido de la filosofía es el mismo que el de la religión, haciendo, sin embargo, abstracción de la naturaleza exterior y del espíritu finito, cuyo contenido no cae en el círculo de la religión (744). Pero

(741) De la necesidad del contenido cuya cuestión se trata al comienzo de este parágrafo.

(742) Este punto se trata más adelante con mayor extensión.

(743) La filosofía es un movimiento, pero un movimiento que se realiza en la simplicidad inmanente del pensamiento. Ahora bien; la filosofía no está fuera de este movimiento, sino en este mismo movimiento. Una filosofía que estuviera fuera de este movimiento estaría fuera de sí misma; no sería más que una abstracción, o hablando con más exactitud, no sería filosofía. Por consecuencia, cada momento de este movimiento constituye su realidad y su demostración, en cuanto éste es el momento de un solo y mismo principio, de una sola y misma idea. Por consecuencia, todavía este movimiento, es decir, la filosofía —su realidad y su demostración— está perfeccionada cuando al fin toma, o mejor dicho, abraza *(erfasst)* en sus diferentes momentos su noción, es decir, dirige hacia atrás sus miradas sobre su saber, lo cual no quiere decir que la filosofía no demuestre, y no se demuestre a sí misma hasta el fin de este movimiento, sino más bien al contrario, que tanto es filosofía en su punto de partida como en su punto de llegada, porque en el saber absoluto lo último es a la vez lo primero. Hegel, adelantándose a la objeción o a la observación del que preguntara por qué no daba aquí una definición de la filosofía, contesta que esta definición y la verdadera y real definición está dada en este movimiento, y que, por consecuencia, aquí, al final de este movimiento, no hay más que dirigir las miradas atrás, es decir, abrazar la filosofía en la realidad de su noción para entender lo que es la filosofía.

(744) Hegel no quiere decir con esto que el contenido de la religión sea el mismo que pertenece a la filosofía, sino solamente que el contenido de la religión lo es también de la filosofía, o, si se quiere, el que más se aproxima al de la filosofía. Esto resulta en principio de las afirmaciones que preceden, y señaladamente de lo que se ha dicho antes en el mismo parágrafo, a saber:

religión es la verdad para todos los hombres, la fe se apoya sobre testimonio del espíritu, el cual, en tanto que atestigua (745), es el ;píritu en el hombre. Este testimonio en el estado virtualmente ıbstancial en el que debe desarrollarse (746), se produce (747) en esta tra esfera, que constituye la de su conciencia y su entendimiento ꞉mporales. Por esto es por lo que la verdad cae dentro de las de- ꞉rminaciones y las relaciones de la finitud. Pero al emplear las ꞉presentaciones sensibles en las categorías finitas del pensamiento, l espíritu no conserva menos interés enfrente de ella; su contenido ue en cuanto es de la religión es un contenido esencialmente especu- ıtivo (748). El espíritu se coloca en sí en un estado de violencia y e inconsecuencia a su lado (749), y por esta inconsecuencia es por a que corrige su imperfección. Esto hace que no haya nada más ácil para el entendimiento de nuestras contradicciones en la expo- ición de elementos de la fe, y presupone así el triunfo de su prin- ipio, la identidad formal; pero al adoptar estos procedimientos le la reflexión finita a que se da el nombre de razón y de filosofía (el racionalismo), el espíritu le imita y se figura el contenido de a religión, y en el hecho lo anula; no se puede, pues, menos de ıprobar la religión cuando se pone en guardia contra tal razón y :al filosofía y la rechaza; pero no sucede lo mismo cuando ataca a razón, que conoce según la noción y la filosofía en general, y se leclara también de una manera determinada contra una filosofía :uyo contenido es especulativo y, por tanto, de la misma religión.

ıue la forma absoluta se determina por sí misma como contenido; lo cual ıuiere decir que la forma absoluta tiene un contenido que le es adecuado, un :ontenido absoluto y que, por consecuencia, se distingue del contenido del pen- ;amiento representativo. Después, por lo mismo que esta forma contiene la :eligión, tiene un contenido que no está en la religión, aun cuando este nuevo :ontenido no sería más que la simple forma de la religión. Por lo demás, esta forma absoluta es, como ya hemos visto, la unidad de la forma y el contenido. Por consecuencia, la religión (así su forma como su contenido) no es ya en esta unidad lo que era en su esfera propia. Si el autor dice aquí, de una manera general, que el contenido de la religión es el mismo que el de la filosofía, es porque quiere demostrar que la filosofía especulativa no está en desacuerdo con la religión, sino que la contiene y la explica.

(745) En cuanto da testimonio de si mismo.

(746) Es estimulado a desarrollarse para pasar de un estado virtual a su existencia concreta.

(747) Porque la esfera del espíritu es la esfera de la conciencia y del saber.

(748) Y por consecuencia, no puede ser comprendido más que por el pensamiento especulativo.

(749) Lo cual quiere decir, en el fondo, que se coloca en un estado de inconsecuencia frente a sí mismo, porque después de haberse producido como espíritu finito, niega su finitud y se coloca como espíritu infinito. Pero esta inconsecuencia, sólo es inconsecuencia para el entendimiento formal y abstracto.

Esta quietud hostil de la religión viene de que no se da cuenta de la diferencia que acabamos de indicar, así como del valor de las formas espirituales en general, y en particular de las del pensamiento; pero sobre todo de que no se presta atención a la diferencia del contenido y de estas formas, y cuando el contenido puede ser el mismo en las dos (750). Los reproches y las acusaciones que la religión dirige contra la filosofía se dirigen a su forma, mientras que es su contenido especulativo el que ataca una *soi-disent* filosofía, así como una piedad falsa y vacía; según la primera, la filosofía debe atribuir una pequeña parte a Dios; según la segunda, una demasiado grande.

La acusación de ateísmo que, por otra parte, se ha dirigido muy a menudo contra la filosofía, esta acusación de que la filosofía dedica a Dios una parte demasiado pequeña, es poco frecuente en nuestros días; pero en revancha la acusación de panteísmo se ha hecho muy general; y esto hasta tal punto, que no se cree obligado a justificarlo y que se lo presenta, no como una opinión que necesita ser apoyada con razones, sino como un hecho que no admite sombras de dudas. Sobre todo, esta falsa piedad que se conceptúa suficiente, se cree siempre dispensada de probar nada; esta piedad, sobre todo, que asegura no respetar más que una cosa perfectamente conocida, que la filosofía es la doctrina que enseña todo, es (751) el panteísmo; encontrándose sobre este punto de acuerdo con la filosofía del entendimiento, contra la cual también se eleva, pero de la cual separa, en realidad, los principios. Es necesario decir que la acusación de ateísmo dirigida por el pietismo y por la teología misma contra un sistema filosófico, el de Espinoza, por ejemplo, prueba más en favor de su penetración que en la acusación de panteísmo, aunque al primer golpe de vista la acusación de ateísmo pueda aparecer más clara y más odiosa. Esta última acusación parte, en efecto, de una representación determinada, y viene de que esta representación no encuentra en las categorías filosóficas las formas especiales a las cuales está unida. La filosofía puede reconocer sus propias formas en las categorías de la representación religiosa, como puede encontrar su contenido en el contenido de la religión, pero no sucede lo mismo en la religión para con la filosofía, porque la representación religiosa, rechazando la crítica del pensamiento, se encierra

(750) En la religión y en la filosofía.
(751) Véase la *Filosofía de la Religión*, del mismo autor.

en su estado inmediato y, por tanto, exclusivo. La acusación de panteísmo, que ha reemplazado a la de ateísmo, pertenece, sobre todo, al nuevo pietismo y a la nueva teología. Ellos son los que afirman que la filosofía dedica demasiada parte a Dios, y que enseña que todo es Dios y que Dios es todas las cosas. A esta nueva teología, que reduce la religión a un sentimiento puramente subjetivo, y que niega que se puede conocer la naturaleza divina, lo que no da más que un Dios en general sin ninguna determinación objetiva. No concediendo ninguna importancia al conocimiento de la naturaleza concreta y real de Dios, considera esta importancia porque trata de todo lo que se refiere a la ciencia de la naturaleza divina como algo puramente histórico. Pero al Dios indeterminado se le puede encontrar en todas las religiones toda forma de adoraciones: el indio que adora a los monos, a las vacas, etc., o el de Dalai-Lama —el egipcio que adora a los bueyes—, se dirige a un objeto que al lado de sus valientes determinaciones contiene el elemento abstracto del género, Dios en general. Si esta manera de considerar a Dios basta para que se descubra un Dios en todo lo que se llama religión, se deberá, al menos, admitir que la filosofía reconoce un Dios y no se le podrá dirigir el reproche de ateísmo. El cambio del reproche de ateísmo por el de panteísmo no tiene, por consecuencia, otro fundamento que la representación superficial, según la cual esta piedad almibarada (752) ha reducido a Dios (753) a un ser vacío y sin existencia. Ahora, si esta representación se dirige a su generalidad abstracta y que excluye toda determinabilidad, será sencillamente el contrario del ser divino (754); será la existencia temporal de las cosas, existencia que, por esto mismo, parecerá una naturaleza substancial inmutable. Si se parte de esta suposición (755), aunque las cosas exteriores y temporales no tengan realidad en este universal en y por sí en que la filosofía reconoce a Dios, se mantendrá, a pesar de esto, que las cosas guardan su ser en este uni-

(752) La dulzura, la falsa dulzura del pietismo, que descartando toda investigación sobre la naturaleza divina, y habiendo reducido a Dios a un ser vacío y sin substancia, a un Dios indeterminado, llama panteísmo a todas las doctrinas que determinan la naturaleza divina. Así, mientras reduce a la nada a un simple nombre, la naturaleza divina acusa a la filosofía de panteísmo, dándose al mismo tiempo el tono y el mérito de ser menos severa que si la acusara de ateísmo.

(753) A un ser indeterminado, y llama panteísmo a toda doctrina que determina la naturaleza divina.

(754) Lo no divino.

(755) De la reaparición de un Dios indeterminado y de la naturaleza substancial inmutable de la existencia temporal de las cosas.

versal y que son las que completan lo que hay de determinado en el ser divino. De esta manera es como se hace que este universal, que se llama panteísmo, entendiendo por ello que todo, es decir, las cosas empíricas indistintamente, las más ínfimas, como las más elevadas, existen, tienen una existencia substancial, y que este ser de las cosas temporales es Dios. No hay más que un defecto de un pensamiento verdaderamente racional y la perversión de las nociones de lo que es consecuencia, donde pueden nacer el pensamiento y la acusación de panteísmo.

Pero si los que ven en una doctrina filosófica una doctrina panteísta, no pueden y no quieren examinar este punto —porque lo que se quiere es precisamente esforzarse en entender la noción—, deberían por lo menos, ante todo intentar hacer constar con un simple hecho si ha habido jamás un filósofo o un hombre que haya realmente atribuido a todas las cosas una realidad absoluta, una existencia substancial, y que las haya considerado como Dios, y si tal pensamiento ha venido jamás al espíritu de un hombre, a excepción hecha del suyo. Este hecho es también el que vamos a examinar en esta exposición exotérica, lo cual no podemos hacerlo más que poniendo hechos delante de los ojos. Si se quiere tomar este pretendido panteísmo en su forma práctica y más elevada, o, si se quiere, en su forma más grosera, no se tiene más que dirigirse a los poetas del Oriente, y particularmente a los poetas de la India, que nos ofrecen la expresión más completa de ello. Entre los ricos materiales que están a nuestra disposición, yo elegiría el poema más auténtico, el *Bhagavad-Gita,* y en este poema los pasajes más notables y que han sido citados y repetidos hasta la saciedad. En la décima lección (Schlegel, p. 162) Krischna dice: "Yo soy el soplo que anima el cuerpo del ser vivo; soy su principio, su medio y su fin. Entre los astros, yo soy el sol que lanza sus rayos; entre los signos lunares, soy la luna. Entre los libros sagrados, soy el libro de los signos; entre los pensamientos, yo soy el pensamiento (756), el entendimiento de los seres vivos, etcétera. Entre los Rudvas yo soy Siva; entre las cimas de las montañas soy Merú, y entre las montañas soy Himalaya; entre los animales soy el León, etc.; entre las letras, la *A*, etc.; entre las estaciones del año, la Primavera, etc. Soy la simiente de todas las cosas; nada puede existir sin mí, etc."

Así, en esta pintura poética, Krischna (y no es necesario que

(756) *Unter den Sinen der Sinn.*

ıaya aquí otros dioses u otro dios que Krischna, que, como ha licho más arriba, es Siva, e Indra dirá más lejos (undécima lec-ión, página 15), que Brahma existe también en él, no se presenta omo siendo todas las cosas, sino como la que hay de excelente en odas las cosas; siempre se hace allí una distinción entre las exis-encias exteriores y accidentales y una existencia esencial que está ntre ellas, y que es Krischna. Cuando se dice que Krischna es el ›rincipio, el medio y el fin de los seres vivos, se distingue aquí ambién esta totalidad de momentos de los seres vivos en cuanto xistencias individuales. Así también esta descripción, donde Dios eviste varias formas, debe ser considerada más bien como un poli-eísmo que como un panteísmo. Porque se reduce allí el número nfinito de existencias fenomenales, el *todas las cosas,* a un pequeño ıúmero de existencias esenciales; y sin embargo, en el pasaje cita-lo, hasta estas existencias substanciales, pero exteriores, no poseen ına independencia tal que se las pueda llamar Dios; de suerte que Siva, Indra, etc., van a absorberse en un solo y mismo Dios, en Krischna.

Esta absorción está oculta a la unidad, que se ve más expre-samente en el pasaje siguiente (Lección 7ª, p. 7 y sigs.): "Yo soy, lice Krischna, el origen del universo y su principio destructor. No ıay nada más excelente que yo. En mí está suspendido el universo, omo un collar de perlas está suspendido de un hilo. Yo soy el abor de las aguas, el resplandor del sol y de la luna, el nombre nístico de todos los libros sagrados, etc.; la vida de todos los seres ivos, etc.; la inteligencia de todas las inteligencias, la fuerza de las uerzas, etc.". Y añade que engañado por Maia (Schlegel, tradu-ido por Magia), que no tiene una existencia independiente sino que s una parte de sí mismo; es decir, por las cualidades especiales (757), l mundo no le reconoce a él, Krischna, el ser supremo e inmuta-›le, porque es difícil libertarse de Maia. Los que participan de él 758) han triunfado. sin embargo, etc. Esta concepción se resume n un pensamiento simple: "Al fin de muchas generaciones, dice Krischna, un hombre surgirá que, poseyendo la ciencia, se elevará ıasta mí, y que sabe que Basudèvas (es decir, Krischna) es el todo. Pero encontrar un hombre con tal convicción y un sentimiento tan ›rofundo es cosa difícil. Otros se vuelven a otros dioses. A éstos

(757) Las cualidades especiales de las cosas, que son la Maia que engaña n cuanto impiden tomar la unidad.
(758) De Krischnas.

yo les concedo recompensas, según su creencia. Pero la recompensa de los hombres de vista tan corta está limitada. Los insensatos me consideran como un ser visible, yo que soy el invisible, el eterno, etcétera". Este todo, tal como Krischna se representa a sí mismo, aquí tiene tan poco valor como el Uno de los Eleates de la Substancia de Spinoza. *El todas las cosas,* la multiplicidad sensible indeterminada del finito, está más bien representada en todas sus descripciones, como el ser accidentado que no existe en y por sí, pero que tiene su verdad en la substancia, en el caso que se distingue de este otro, es sólo el ser divino y Dios. La religión india se eleva a la representación de Brahma de la unidad pura del pensamiento en sí, donde se absorben todas las existencias empíricas del universo, como también estas substancias, a las cuales se da el nombre de Dios. Por esta razón es por la que Colebrocke y otros han considerado la religión india en su principio esencial como un monoteísmo. Los pocos pasajes que acabamos de citar demuestran que esta opinión no carece de fundamento. Pero esta unidad de Dios, y de un Dios espiritual, es una unidad tan poco concreta y tan impotente, que la religión india presenta una confusión monstruosa, hasta el extremo de ser el politeísmo más descarado. Toda vez que la idolatría de los indios, en su simplicidad, ahora al mono o a otro objeto semejante, vale más que esta noción que se hace del panteísmo, según la cual éste enseñaría que todas las cosas son Dios, y que Dios es todas las cosas. Además de esto, el monoteísmo indio nos ofrece un ejemplo que demuestra cuán imperfecta es la religión puramente monoteísta, cuando no determina profundamente la idea de Dios en sí.

Porque esta unidad, en cuanto es en sí abstracta y, por tanto, vacía, entraña la independencia fuera de ella del ser concreto, sea bajo la forma de una multitud de divinidades, sea bajo la de individualidades empíricas y finitas. Si se es consecuente con la concepción superficial del panteísmo, de que acabamos de hablar, se podría también llamar a este panteísmo un monoteísmo, porque si, según esta concepción, Dios y el mundo no son más que uno, admitiendo que no hay más que un mundo, no habrá, pues, en este panteísmo más que un Dios. La unidad numérica, unidad vacía, debe afirmarse del mundo; para esta determinación abstracta no tiene otra importancia especial (759). Es necesario más bien decir que esta unidad

(759) Es decir, que no es más que una simple determinación numérica, y no da a conocer la naturaleza intrínseca y concreta del ser divino.

umérica es la que constituye por su contenido la pluralidad y ıultiplicidad indefinida de seres finitos. Sin embargo, la ilusión ıgendrada por esta unidad vacía es la que hace posible y produce ›ta falsa opinión. Solamente representándose el mundo de una maera vaga e indeterminada, como *una cosa* o como *el todo*, es como ; pueden confundir el mundo y Dios. Esto sólo se puede hacer reer, porque hay una doctrina que enseña que Dios es el mundo. 'orque si se considera al mundo tal como es en efecto, como *todas ıs cosas*, como una multitud indefinida de existencias empíricas, se onsideraría también como imposible que hubiera un panteísmo que nseña que tal contenido es Dios.

¿Se quiere ahora, para volver a venir a los hechos, considerar a concepción del Uno, no en el Uno escindido tal como nos lo ›resenta el indio, donde, de un lado, se tiene la unidad indeterminada del pensamiento abstracto y, de otro, la unidad que va a realiarse de una manera fatigante y monótona en los seres particulares, ›ero en su forma más bella, más pura y más sublime? Hay que lirigirse al mahometismo. Por ejemplo, en el notable Dschalaaeddin Rumi se hace, sobre todo, resaltar cómo el alma es el Uno, y cómo ambién esta unidad del alma y del Uno es el amor, se eleva en sta unidad por encima del finito y se transfiguran la naturaleza y el espíritu en lo que allí se separa y absorbe el elemento exterior y transitorio, no sólo del ser natural inmediato, sino también del ser espiritual empírico y temporal (760).

(760) NOTA DEL AUTOR. — No puedo prescindir de citar aquí algunos pasajes para que se pueda formar una noción más exacta, así como para poner a la vista un ejemplo del arte admirable que Rückert ha colocado en su traducción, de donde estos pasajes están tomados:

III. Ich sah empor und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.
— Ich sah in's Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tausend Träumen, ich sah in allen Träumen Eines.
— Luft, Feuer, Erd und Wasser sind in Eins geschmolzen
In deiner Furcht, dass dir nicht wagt zu bäumen Eines.
— Der Herzen alles Lebens zwischen Erd und Himmel
Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen Eines.

V. Obleigch die Sonn'ein Scheinchen ist deines Scheines nur,
Doch ist mein Licht und deines, ursprünglich Eines nur.
— Ob Staub zu deinen Füssen der Himmel ist, der kreist;
Doch Eins ist und Eines mein Seyn und deines nur.
— Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wrid der Staub
Und Eines bleibt und Eines, dein Wesen meines nur.
— Wie kommen Lebensworte, die durch den Himmel geh'n
Zu ruhn in engen Räumen des Herzeensschchreines nur?
— Wie bergen Sonnenstrahlen, um heller aufzublühn,
Sich in die spröden Hüllen des Edelsteines nur?

Yo me atendré a estos ejemplos de concepciones religiosas y poéticas, que se miran ordinariamente como panteísmos. En cuanto a las filosofías, a las que se ha dado este nombre, tales como la de Spinoza y los Eleates, ya hemos hecho observar que es poco exacto decir que identifican a Dios con el mundo, que hacen de Dios un ser finito, que niegan toda realidad a las cosas, que sería más exacto llamarles *monoteísmos,* y en cuanto a la manera como se representa en el mundo *acosmismos.* Si se quiere determinar de una manera

---

— Wie darf Erdmoder speisend und trinkend Wasserschlamm,
Sich bilden die Verklärung des Rosenhaines nur?
— Wie ward, was als ein Tröpflein die stumme Muschel sog,
Als Perlenglanz die Wonne des Sonnenscheines nur?
— Herz, ob du schwimmst in Flutheu, ob du in Gluthen glimmst;
Fluth ist und Gluth ein Wasser; sey deines, reines nur.
IX. Ich sage dir, wie aus dem Thone der Mensch geformt ist:
Weil Gott dem Thone blies den Odem ein der Liebe
— Ich sage dir, warum die Himmel immer kreisen:
Weil Gottes Thron sie füllt mit Widerschein der Liebe.
— Ich sage dir, warum die Morgenwinde blasen:
Frisch aufzublättern stets den Rosenhain der Liebe.
— Ich sage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt:
Die Welt zu einem Brautzelt einzuweih'n der Liebe.
— Ich kann die Räthsel alle dir der Schöpfung sagen:
Denn aller Räthsel Lösung ist allein die Liebe.

XV. Wohl endet Tod des Lebens Roth,
Doch schauert Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb'ein Herz
Als ob es sey vom Tod bedroht.
— Denn wo die Lieb'erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkele Despot.
Du lass ihn sterben in der Nacht
Und athme frei in Morgenroth.

Los ricos materiales sacados de las poesías de Dschelaleddin y otros, se han reunido en el mismo punto de vista de que aquí se trata. En la introducción, Tholuck muestra cómo su sentimiento ha adherido profundamente a la mística. Determina también, de una manera precisa, el carácter de la mística oriental y el de la mística occidental y cristiana frente a la primera. En su diferencia tienen esto de común: las dos son la mística. La alianza de la mística con lo que se llama panteísmo, engendra la vida interior del sentimiento y del espíritu, "que consiste, esencialmente, en hacer desaparecer *todas las cosas* exteriores que se atribuyen ordinariamente al panteísmo". Por lo demás y en general, Tholuk se detiene en la noción vaga que es costumbre hacer del panteísmo. Un examen más profundo de esta noción no podría tener interés para Tholuck, colocado como está en el punto de vista del sentimiento. Pero se le ve dominado por un entusiasmo extraordinario hacia una mística que se debiera llamar panteísta, según la expresión corriente; sin embargo, cuando aborda filosóficamente las cuestiones, no se eleva sobre la metafísica ordinaria del entendimiento y de las categorías que la metafísica emplea sin crítica.

He aquí la versión castellana de los versos preimpresos en alemán:
III. He levantado los ojos y he visto en toda la extensión del espacio un [solo ser;

ɪrecisa estos sistemas, es necesario decir que no han escogido el absouto más que como substancia.

En las diversas formas bajo las que los orientales, y en paricular los mahometanos, se han representado el absoluto, éste apaece también como el género más universal, que es inmanente a las species y las existencias en general, de tal suerte que éstas no tengan ealidad verdadera. El defecto de todas estas doctrinas es que no on elevadas a la determinación de las substancias en cuanto sujeto 7 en cuanto espíritu.

Los he bajado y he visto en las ondas espumantes un solo ser.
He mirado a los corazones y allí he visto un océano, un número infinito [de mundos,
Llenos de mil ensueños, y un solo ser he visto en estos ensueños.
El aire, el fuego, la tierra y el agua, se han fundido en un solo ser;
En el temor a ti, porque nada osa resistirte.
El corazón de todo lo que vive entre la tierra y el cielo
No debe cesar de vibrar para adorarte. ¡Oh unidad!

V. Aunque el sol no sea más que un pálido rayo de tu esplendor,
Mi luz y la tuya tienen un solo y mismo manantial.
Aunque el cielo sea pavimento para tus pies,
Tu ser y el mío son, sin embargo, un solo y mismo ser.
El cielo desciende a ser polvo y el polvo llega a ser cielo,
Y tu esencia y la mía continúan siendo una sola y misma esencia.
¿Cómo las palabras de vida que viajan al través de los espacios
Vienen a reposar en la estrechez de los repliegues del corazón?
¿Cómo los rayos solares se ocultan para brillar con resplandor más vivo
Bajo la dura superficie de la piedra preciosa?
¿Cómo se nutre el barro y de qué se impregna el légamo
Para transformarse en un bosque de rosas?
¿Cómo la gota de agua que sorbió el molusco mudo
Hace con el brillo de la perla las delicias de la luz solar?
¡Ay, corazón mío! Si nadas en las ondas o ardes en la llama,
Las ondas y la llama surgen de la misma agua. ¡Sé siempre el mismo! [¡Vive en tu pureza!

XI. Voy a explicarte cómo el hombre fue formado de arcilla:
Porque exhaló sobre la arcilla un suspiro de amor.
Yo te diré por qué los cielos giran sin descanso:
Porque el trono de Dios los inunda con reflejos de amor.
Yo te diré para qué sopla la brisa de la mañana:
Para deshojar nuevamente todos los días el rosal del amor.
Yo te diré para qué tiende la noche su velo:
Porque con ello convida al mundo a la alcoba nupcial del amor.
Yo puedo explicarte el enigma de la creación:
Porque la explicación de todo enigma es el amor.

XV. Es un bien el que la muerte ponga un término a las necesidades de [la vida,
Y sin embargo, la vida tiembla ante la muerte.
Por esto el corazón tiembla ante el amor,
Como si tuviera ante sí la amenaza de la muerte.
Porque en donde el amor despierta, muere
El yo, el sombrío déspota.
Tú lo dejas que expire en la noche
Y libre respiras en la luz de la mañana.

Estas concepciones parten todas de una única necesidad, que es común a toda filosofía y a toda religión: de la necesidad de tomar primero la noción de Dios, y en seguida la relación de Dios con el mundo. La filosofía demuestra (761) que la relación de Dios con el mundo se deriva de la naturaleza misma de Dios y está determinada por ella.

El entendimiento reflejo comienza aquí por rechazar las representaciones y doctrinas del sentimiento, de la imaginación y del sentimiento especulativo que explican (762) esta relación, y para tener Dios sin sombras en la conciencia la separa en cuanto esencia del fenómeno, en cuanto infinito del finito.

Pero esta separación está sugerida también por la convicción de la relación de los fenómenos con la esencia del finito, con el infinito, etc., y por la cuestión que produce en la reflexión sobre la diferencia de esta relación. Toda la diferencia del problema viene de la forma compleja que se emplea. Esta relación es la que consideran los que niegan que se pueda conocer algo de la naturaleza divina. Sería tiempo perdido querer explicar aquí, al fin del sistema y por consideraciones exotéricas, lo que es conocer según la noción. Pero como la ciencia, así como las acusaciones que se dirigen contra ella, se dirigen al conocimiento de esta relación, se podrá referir aquí que el objeto de la filosofía es la unidad, no la unidad abstracta, la simple identidad y el absoluto vacío, sino la unidad consciente —la noción—, y que solamente esta unidad es la que hace un objeto en todos los momentos de su desarrollo. Porque ninguno de estos momentos es una determinación especial de esta unidad, y la última y más profunda de estas determinaciones es el espíritu absoluto. Ahora se debería pedir a los que se creen en el derecho de emitir un juicio y de expresar su opinión sobre la filosofía, que dieran su atención a estas determinaciones de la unidad (763) y se esforzaran en entenderlas. Por ello aprenderían, al menos, que hay un gran número y una gran diferencia entre ellos. Pero demuestran saber muy poco de esta cuestión, e inquietarse también poco del saber, cuando al oír hablar de la unidad (y la relación contiene también la unidad) se atienen a la unidad puramente abstracta e

(761) Por filosofía debe entenderse aquí la filosofía especulativa.

(762) Esta crítica del autor se dirige contra el entendimiento reflejo, que hace imposible toda explicación y que se coloca sobre el pensamiento especulativo, sobre el sentimiento y sobre la imaginación.

(763) A estas formas diversas de la unidad, o si se quiere, a estas unidades diversas.

ndeterminada, en tanto que hacen abstracción de lo que aquí tiene a mayor importancia, a saber: del modo según el cual la unidad stá determinada. Así, todo lo que saben decir de la filosofía es que u principio y su resultado es la identidad vacía (764), y que es la eoría de la identidad. Aprisionados en esta falsa concepción de la dentidad, lo que aperciben no es la unidad concreta, la noción y l contenido de la filosofía, sino más bien el contrario. Les sucede n esta esfera lo que al físico en la suya. Este sabe bien que tiene lelante de sí un gran número de propiedades y de substancias sensibles, o simplemente de substancias, como las llama ordinariamente, porque admite también que las propiedades se cambian en substancias (765), y además que estas substancias están en relación entre sí. Ahora se trata de saber de qué especie es esta relación, porque la naturaleza especial y la diferencia de todos los seres de la naturaleza, de los seres inorgánicos como de los seres vivos, descansa sobre a determinabilidad diferente de esta unidad (766).

Ahora, en lugar de escoger esta unidad en sus diferentes determinabilidades, la física ordinaria, sin exceptuar la química, no alcanza más que la unidad más exterior y menos racional, a saber: a *composición;* y aplicando esta especie de unidad a la serie entera de formaciones de la naturaleza, por esto mismo tiene la facultad de entenderlas. Así es el pensamiento vacío de la identidad quien da conocimiento a esta concepción superficial próxima al panteísmo. Los que vuelven esta causación de su espíritu contra la filosofía considerando la relación de Dios y del mundo, ven que en esta categoría de relación uno de los momentos es la identidad, que, sin embargo, no es más que uno de los momentos, y el momento de la indeterminabilidad. No viendo más que este momento, no ven ni reconocen más que la mitad de esta categoría, y afirman, contrariamente al hecho, que la filosofía enseña la identidad de Dios y del mundo; y como, en su opinión, el mundo posee, así como Dios, una naturaleza substancial y propia, hacen salir la conclusión de que la idea de la filosofía que se hace de Dios, es un compuesto de Dios y del mundo. Esta es la noción que se hace del panteísmo y que atribuyen a la filosofía.

Los que en su pensamiento y en la interpretación del pen-

(764) Seca.
(765) Véase la *Lógica,* del mismo autor.
(766) La unidad del ser mecánico no es la misma que la unidad del ser químico, y la de éste no es la misma que la del ser orgánico.

samiento de los demás no se eleven por encima de estas categorías y las atribuyen a la filosofía, empujados como están por el prurito de hostigarle en presencia de la cuestión de la relación de Dios y del mundo, se encuentran apurados al advertir que esta relación tiene una contradicción inexplicable para ellos y que, por consecuencia, se deben atener a la representación indeterminada de esta relación y a sus formas diversas, tales como la omnipresencia, la presciencia, etcétera. Después de esto, poseer la fe consistiría en no elevarse a representaciones determinadas ni querer conocer la naturaleza de las cosas. Lo que se concibe es que haya hombres y clases de hombres sin cultura, que se atienen a representaciones indeterminadas; pero cuando una inteligencia cultivada y que se entrega a una investigación científica sobre los problemas más elevados y más importantes se contiene en representaciones indeterminadas y se muestra satisfecha de ellas, cuesta trabajo admitir que tome en serio el objeto de sus investigaciones. Pero si el que no puede desembarazarse de estas formas frías del entendimiento que acabamos de indicar, de la omnipresencia de Dios, por ejemplo, quisiera seriamente darse cuenta, de su creencia y representársela de una manera determinada en aquel dédalo de dificultades, su creencia en la realidad de las cosas sensibles, ¿no se encontraría comprometida? No querría admitir, con Epicuro, que Dios está en los intersticios de las cosas, es decir, en los poros de los físicos en cuanto estos poros son el elemento negativo que se debe colocar al lado del elemento material positivo (767).

Porque en esta yuxtaposición habría ya su panteísmo en el espacio, tendría su todo determinado como exterioridad del espacio (768). Y, además, como atribuiría a Dios, en su relación con el espacio ocupado, así como sobre y en el mundo debería también admitir la dispersión indefinida de la actividad divina en la materialidad indefinida; lo que quiere decir que se tendría, precisamente, esta falsa representación, que se llama panteísmo, o doctrina que enseña que todo es el uno, y que se le tendría en el hecho como una consecuencia necesaria de la falsa noción que se hace de Dios y del mundo.

Así, entre los que quieren admitir en la filosofía esta unidad o identidad que hoy está en todos los labios, hay tal olvido de la

(767) Véase la *Lógica*, del mismo autor.
(768) *Aussereinander des Raumes.*

usticia y de la verdad, que no se podría explicar más que por la lificultad que experimenta en hacer entrar en su cerebro los penamientos y las nociones, es decir, en hacer entrar, no la unidad bstracta, sino las formas diversas de su determinabilidad. Cuando e enuncian y afirman hechos, y son éstos pensamientos y nociones, s indispensable entenderlos. Pero se cree dispensado de cumplir esta ondición, porque es una verdad reconocida desde hace mucho tiemoo, y que no necesita ser probada, que la filosofía es el panteísmo, a doctrina según la cual todo es idéntico, todo es uno, hasta tal ounto, que el que ignorara este hecho sería mirado o como ignorando lo que es conocido de todos, o como teniendo un fin haciendo creer que lo ignora. Para responder a este caso, y para demostrar a falsedad de este pretendido hecho, bien que se le considere como un hecho propiamente dicho, o que se le considere en su razón ntrínseca, es por lo que yo he creído deber entrar en estas consideraciones, que no tienen, por lo demás, sino un valor exotérico; porque no se puede hablar más que de una manera exotérica en una discusión donde se trata a las nociones como simples hechos, lo cual precisamente las desfigura y las cambia en su contrario. En cuanto al pensamiento exotérico de Dios y de la identidad, así como del conocimiento y de la noción, este pensamiento es la filosofía misma.

§ 134

Esta noción de la filosofía es la idea misma que se piensa, es la verdad que conoce, es la idea lógica [769], con la significación de que es el universal que se ha demostrado [770] en el contenido concreto en cuanto hace su realidad [771]. La ciencia es por ella llevada a su principio, y la lógica es su resultado, así como el espíritu [772]; porque la lógica, al partir del juicio presupuesto [773], donde la noción no existe más que en sí, y donde el principio no es más que un momento inmediato y, por consecuencia, al partir

(769) *Das Logische.*

(770) Es la universalidad que se ha afirmado.

(771) El momento lógico ha salido aquí de su esfera abstracta y se ha realizado en las esferas concretas de la naturaleza y del espíritu.

(772) El término *resultado* debe entenderse con la acepción hegeliana.

(773) Del juicio de la división primitiva, que es el punto de partida de las posiciones ulteriores y más concretas de la noción.

de la forma fenomenal que toma allí (774), se ha elevado a su principio puro, y al elevarse ha venido a ser su elemento (775).

§ 135

Esta fenomenalidad (776) es la que desde el principio (777) constituye el fundamento del desenvolvimiento ulterior. El primer momento fenomenal constituye el silogismo, que tiene por fundamento, como punto de partida, la lógica, y por medio la naturaleza que envuelve en sí el espíritu (778). La lógica viene a ser la naturaleza, y la naturaleza el espíritu.

La naturaleza, que está colocada entre el espíritu y su esencia (779), no escinde éstas de manera que haga extremos, según la abstracción finita (780), del mismo modo que no se distinguen tampoco de ellas como un término independiente que uniría, en tanto que es contrario simplemente de los contrarios (781); porque el silogis-

(774) *A partir de la forma fenoménica que la Lógica tenía en sí, es decir, en este juicio,* lo cual prueba de una manera todavía más precisa el sentido que debe asignarse en lo que precede al término *Erscheinung,* porque la Lógica misma, en cuanto momento de este juicio o, lo que es lo mismo, en cuanto separada del pensamiento absoluto, es un *Erscheinung,* un momento fenoménico, un momento que cae en la esfera de la reflexión o una simple intuición espiritual, como ya se ha dicho, pues este pasaje aclara lo dicho anteriormente, esto es, que la filosofía se eleva de una simple intuición espiritual al pensamiento, que tiene conciencia de sí mismo.

(775) Esto no quiere decir que no haya aquí de nuevo más que la simple idea lógica, sino que hay la idea lógica como resultado, es decir, en el pensamiento y en la unidad del pensamiento. Y así tenemos el ser puro, pero el ser puro en cuanto pensamiento. Y si se dice, como debe decirse, que el ser puro es un pensamiento, será preciso añadir que sólo es un pensamiento en sí, que no es el pensamiento por sí, el pensamiento propiamente dicho, el pensamiento concreto y absoluto. En este sentido es también en el que la ciencia vuelve a su principio. Y vuelve a su principio como vuelve a todos los momentos que ha recorrido ya, puesto que son pensamientos en sí del pensamiento absoluto.

(776) La fenomenalidad estudiada en el parágrafo precedente.

(777) Quiere decirse, que esta fenomenalidad es el fundamento del desenvolvimiento ulterior.

(778) Envuelve el espíritu con el momento lógico.

(779) La esencia de la naturaleza, es decir, la lógica.

(780) La abstracción finita une los términos que ella misma ha separado accidentalmente.

(781) Otra cosa distinta es unir los contrarios de tal forma, que lo que los una se distinga de los contrarios, como un término que tuviera existencia propia e independiente y que viniera a unirse con ellos de un modo exterior, sin que se supiera cómo, y que así y recíprocamente los contrarios se distinguieran de él. Otra cosa es unir los contrarios de tal forma, que lo que los una esté en ellos, y ellos estén a la vez en el término que los une, y así se desenvuelven los unos de los otros hasta formar una verdadera unidad. En el primer caso, se tiene la relación, la unidad exterior del entendimiento abstracto o de la abstracción finita, es decir, que no hay unidad verdadera. En el segundo caso, sólo hay la unidad especulativa.

10 existe en la idea, y la naturaleza está esencialmente determinada omo un simple punto de paso (782) y como un momento negativo 783), y es virtualmente la idea.

Pero la mediación de la noción toma la forma de un paso exerior (784), y la ciencia (785) toma la forma del conocimiento de a necesidad, de tal suerte que no es más que en un único extremo onde se encuentra poseída la libertad de la noción, en cuanto esera donde la noción se envuelve en sí (786).

§ 136

Esta fenomenalidad (787) está suprimida en el segundo silogisno, por cuanto es éste ya el punto de vista del espíritu, que es el érmino medio de este proceso, presupone la naturaleza, y une la iaturaleza a la lógica; es el silogismo de la reflexión espiritual en a idea (788). La ciencia aparece allí como un saber subjetivo, cuyo in es la libertad, y que constituye el camino por el que se eleva este fin (789).

(782) Como un punto de paso al través.

(783) Es un momento negativo, porque es un punto de paso en el que la dea no se detiene.

(784) Esto es lo que confirma el comentario hecho precedentemente. Habla el autor de un paso exterior, de un término al otro, de un paso en donde el término al cual se pasa deja detrás de sí el término de que acaba de pasar, como si este último no hubiera de volver a encontrarse y no continuase en él. Así el texto dice: *tiene la forma exterior del paso.*

(785) La ciencia o conocimiento empírico y finito en general.

(786) La libertad de la noción, en cuanto esta libertad constituye su conclusión.

(787) Es decir, no la fenomenalidad, sino su primer momento.

(788) No es éste el silogismo de la simple reflexión lógica, sino de la reflexión lógica espiritual, pues el espíritu es aquí el medio que une la naturaleza con la lógica.

(789) El autor emplea la palabra *sich,* que es intraducible. Quiere decir que el saber subjetivo, al desenvolverse, llega a un extremo que no puede juntarse con él accidentalmente o en lo exterior, sino que existe virtualmente en sí mismo y que, por consecuencia, se lo da y lo realiza como un momento esencial de sí mismo, como su propio fin. Así, aunque el saber sea aquí todavía un saber subjetivo, en cuanto no es aún un saber absoluto, hay, sin embargo, un saber más alto que el de la esfera precedente, porque no hay solamente la reflexión del espíritu, sino la reflexión del espíritu en la idea, es decir, en la idea propiamente dicha o idea absoluta. Por consecuencia, este silogismo se desenvuelve, sobre todo, en las esferas del Estado, y más todavía, en las del arte y la religión, que son el camino por el cual el espíritu se eleva a la esfera de la libertad y del saber absoluto.

§ 137

El tercer silogismo es la idea de la filosofía. Aquí (790) la razón que se conoce a sí (791), el universal absoluto, es lo que constituye el medio, el cual se divide en el espíritu y en la naturaleza, haciendo del primero la presuposición en cuanto proceso de la actividad subjetiva de la idea, y del segundo el extremo universal en cuanto proceso de la idea que existe en sí y objetivamente (792); la escisión espontánea de la idea (793) en los dos momentos fenoménicos, determina estos momentos como sus manifestaciones (como manifestación de la razón que se conoce a sí), y por esta razón tiene su unidad (794), porque la naturaleza de la cosa —la noción— es la que se mueve (795) y se desenvuelve, y este movimiento es también la actividad del conocimiento, porque, en una palabra (796), es la idea eterna en y por sí la que se demuestra y se engendra eternamente y goza eternamente de sí como espíritu absoluto (797).

(790) La idea de la filosofía que tiene por medio la razón.

(791) Véase lo dicho en el parágrafo precedente.

(792) El espíritu que encontramos aquí como uno de los extremos es el espíritu general, es decir, no solamente el espíritu finito, sino el espíritu infinito, tal como este espíritu existe en el arte y en la religión. Ahora bien: este espíritu general es, no *una* presuposición, sino, *la* presuposición, es decir, la presuposición por excelencia, la presuposición absoluta del medio o de la razón que se conoce a sí misma, o según la expresión más determinada del espíritu absoluto; tal es la presuposición en donde el espíritu absoluto se presupone él mismo en cuanto espíritu fenoménico para ser espíritu absoluto. Esta presuposición y el movimiento de esta presuposición, al través de los diferentes momentos del espíritu, constituyen el proceso de la *actividad subjetiva* de la idea. No es preciso que recordemos que no hay que entender esta subjetividad de la idea en la acepción kantiana de la palabra, sino en el sentido de que en el espíritu la idea entra en posesión de sí misma, existe por sí y es sujeto verdadero, yo, conciencia de sí, etc. Por lo demás, la distinción de lo subjetivo y de lo objetivo va poco a poco borrándose a medida que se eleva al espíritu absoluto, y en el espíritu absoluto ya no tiene sentido. En cuanto a la naturaleza, en cuanto forma el otro extremo de este silogismo, es preciso entender por naturaleza, no la naturaleza propiamente dicha, sino la naturaleza en el espíritu o la naturalidad del espíritu. Así entendida la naturaleza, forma el otro extremo de este silogismo y el otro proceso de la idea en donde ésta existe en sí y objetivamente, frente al espíritu que existe en sí y subjetivamente.

(793) El que se juzgue, el que se escinda la idea por sí misma.

(794) *Und es vereinigt sich in ihr.*

(795) *Sich fortbewegt.*

(796) En resumen.

(797) Así los tres silogismos o momentos que se desenvuelven en la esfera de la religión, es decir, de la representación y de la creencia, se reproducen aquí en la esfera del pensamiento. Y del mismo modo que los tres momentos de la religión reproducen el todo, pero en cuanto el todo está en la religión, lo mismo los tres momentos del pensamiento especulativo reproducen el todo, es decir, todos los demás momentos de la idea y la idea misma; pero en cuanto este todo existe en este pensamiento, porque tal es el sistema y la unidad sistemática o especulativa. Hay, sin embargo, una diferencia entre esta unidad

speculativa y absoluta y los otros momentos de esta unidad; y es, que mienras los otros momentos se producen y se envuelven los unos en los otros de na manera abstracta y virtual o en sí, esta unidad los reproduce y los enuelve a todos en su forma y en su existencia absoluta. Ahora bien, esta uniad especulativa y su desarrollo dentro de sí misma, constituyen la esfera ropia de la filosofía: son la filosofía. Decíamos que esta unidad reproduce el odo; pero para hablar con más exactitud, es preciso decir que engendra todas, bsolutamente todas las cosas, y que las engendra para ser lo que ella es y e manera que existe en las cosas y las cosas existen en ella, sin confundirse, o obstante, con las cosas, y sin perder nada de su naturaleza propia y absouta. Pero esta unidad concreta y absoluta, que es también la actividad y la ibertad absoluta, no es tal que, porque contenga diferentes momentos y se ngendre a sí misma en estos momentos, llegue a ser *causa sui*, según la exresión de Spinoza, lo cual quiere decir que esta unidad va de su noción o u virtualidad a su idea. Este movimiento es lo que constituye su fenomenaidad, de tal suerte que el sistema está en su unidad perfecta o, si se quiere, n el acto absoluto, la posición y el movimiento de la fenomenalidad y la suresión de esta posición y de este movimiento. Tal es el espíritu absoluto o el ensamiento absoluto, o, según la frase de Aristóteles, el pensamiento del penamiento. Porque el segundo pensamiento es el *Erscheinen* del primero, y así l pensamiento aristotélico se encuentra concreto y elevado a su verdad, pues ste pensamiento, que en Aristóteles guarda todavía una forma abstracta e ndeterminada, recibe en Hegel su forma y su contenido absolutos, en cuanto s el pensamiento concreto y sistemático.

